٤٠٧٨

٢١٦ر١
ن ٥ ع

نسمات الأسحار على شرح المنار، تأليف محمد أمين بن عمر
ابن عابدين- ١٢٥٢هـ. كتبه محمد مراد -١٢٩٤هـ.
١٧٨ ق ٢٥ س ٢٤ر٥×١٦ر٥سم
نسخة جيدة، خطها نسخ حديث
٢٨٤٠
للاعلام ٦: ٢٦٧، هدية العارفين ٢: ٣٦٧
١- اصول الفقه أ- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر
-١٢٥٢هـ ب- الناسخ ج- تاريخ النسخ
د- حاشية ابن عابدين على شرح المنار
هـ- حاشية على شرح المنار.

حاشية ابن عابدين على

المنار

ملك عبد الكريم مراد

مكتبة جامعة الرياض – قسم المخطوطات
اسم الكتاب نسخة الكتاب على شرح المنار الرقم ٢٨٤
اسم المؤلف محمد امين بن عمر بن عبد العزيز عابدين
تاريخ النسخ ١٢٩٤هـ
عدد الاوراق ٨١١ لوحة القياس ٢٤×١٥ سم
ملاحظات أ ر ٦ ك
ف ٢٤/٥/١٢٩٩هـ
٢٤/٥/٧

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى رفع لاهل الدين منارا وافاض على العالمين من جوامع اسرارهم انوارا واحكم اصول الشريعة المنيعة الغراء وانضج ثمار فروعها الرفيعة الواصلة الى السماء بكتابه المحكم المتين وسنة نبيه النبيه المبين الناسخ لجديد الدارس الباذخ الواضح الادلة الشامخ كل شريعة ماضيه فى العصور الخاليه صلى الله وسلم وبارك عليه وعلى آله واصحابه والمنتمين اليه الذين جلوا مرآة قلوبهم بأنواره وجعلوا مراقاة وصولهم تتبع اثاره ووضحوا بتقرير وتحرير احاديثه السنة الشريفه وتفحوا بتلويح اشاراتها معانيها اللطيفه حتى غدت الاحكام واضحة المنهاج مستقيمة سليمة عن الاعوجاج فجزاهم الله تعالى ثوابا وافاما وبوأهم جنة حسنت مستقرا ومقاما وبعد فيقول احقر المبتدعين محمد امين بن عمر المدعو بابن عابدين عفر الله ذنوبه وملأ من نزلال العفو ذنوبه هذه فوائد عظيمه وفرائد بتيمه وضعتها على شرح المنار للامام الاوحد والهمام المفرد ابى البركات عبد الله بن احمد بن محمود النسفى المسمى بأفاضة الانوار على اصول المنار المنسوب الى عمدة المتأخرين الشيخ علاء الدين ابن الشيخ على الامام الحصكفى الحنفى فانه شرح لم تسمع اذن بمثاله ولم تنسج قريحة على منواله بيد انه جرى فيه على عادته من التزام الاختصار فلم يظهر المراد منه لامثالى من الطلبة الصغار مع ما اهمله فى بعض المواضع من المتن عن البيان مما يحتاج الى الايضاح لحفائه عن الاذهان فاوضحته فى هذه الحواشى ما اجمله وذكرت ما فيها ما اهمله مراجعا بجملة

كتب معتبرة فى هذا الفن تركن اليها القلوب وتطمئن كشرح المصنف المسمى بكشف الاسرار وشرح الكاكى المسمى بجامع الاسرار وشرح ابن فرشته وشرح ابن نجيم والتوضيح والتلويح وتغيير التنقيح لابن كمال باشا والتحرير لابن الهمام وشرحه التحبير لابن امير حاج والمرآة للاتانا خسرو وغيرها من الكتب المعتبرة المنقحة المحرره ولم اخرج فى الغالب عما ذكرته هنا فمن اشكل عليه شئ فليرجع الى تلك الاصول ولما من الكريم الغفار باتمامها وفضختامها سميتها بنسمات الاسحار على شرح المنار المسمى بأفاضة الانوار راجيا من اخوانى من الطلبة النجبا ان يغضوا البصر عما به القلم كبا فان صوبهم قليل البضاعه فى هذه الصناعه والله الجليل الاجل اسأل وبنبيه النبيه اتوسل ان ينفعنى بها واياهم وان يحسن مثواى ومثواهم انه خير مسؤل واجل مأمول وهو يقول الحق وهو يهدى السبيل

بسم الله الرحمن الرحيم حمدا

لك ابتدأ رحمه الله تعالى بالبسملة واعقبها بالتحميد اقتداء فى الافتتاح باسلوب الكتاب المجيد وعملا برويات حديث الابتداء كلها ففى رواية للامام احمد فى مسنده كل امر ذى بال لا يفتح بذكر الله فهو ابتر او قال اقطع وفى رواية اوردها الخطيب فى جامعه كل امر ذى بال لا يبدأ فيه ببسم الله الرحمن الرحيم اقطع وفى رواية لابن حبان وغيره كل امر ذى بال لا يبدأ فيه بحمد الله اقطع وفى رواية لابى داود وغيره كل كلام لا يبدأ فيه بالحمد لله فهو اجزم وفى لابتدائهما معا عمل بكل منهما اذ الابتداء المحمول على العرفى الذى يعتبر ممتدا لا الحقيقى فجملة البسملة والحمدلة بل والتشهد معها والصلوة على النبى صلى الله عليه

وسلم حيث ذكر امبدأ عرفا لما يقصد ذكره بعد او المراد بالابتداء ما يصدق
بكل من الحقيقي والاضافي فالبسملة مبدوء بها حقيقة والحمد لله مبدوء بها
بالاضافة الى ما بعدها وحينئذ اندفع القول بأن العمل بالروايتين معا
متعذر واما القول بأن الابتداء بالبسملة يحصل به الابتداء بالحمد اذ الحمد
العرفي على ما ذكر في شرح المطالع يتحقق في ضمن التسمية فيكون الابتدآن
ح حقيقيين فلا يساعده رواية بالحمد لله اذ الظاهر ان المراد بها
لفظها ويمكن ان يقال هذا انما يتم ان لو كانت رواية الحمد التي ذكرتها
بضم الدال ولم يثبت ذلك بل الظاهر انها بالكسر ولذا يقع الامتثال
بالجملة الفعلية مثلا وكذا قال بعضهم قلت ويؤيده ان كتاب النبي عليه
السلام الى هرقل لم يبدا بلفظ الحمد مع انه امر ذو بال عظيم وعليه فيكون
اعادة الحمد صريحا للاحتياط او للتوكيد واجاب بعضهم بان البداة المذكورة
في الحديثين بمعنى التقديم قال في المغرب بدأ بالشيء اذا قدمه فمعنى الحديثين
كل امر ذي بال لم يقدم عليه اسم الله فهو ابتر وكل امر ذي بال لم يقدم عليه
الحمد لله فهو اجزم واجيب ايضا بانه يجوز ان يكون احدهما بالجنان
او باللسان او بالكتابة والاخر باحدهما او يكونا بالجنان لجواز احضار
شيئين معا بالبال واعترض بان التسمية والتحميد المعتد بهما المرجو منهما
حصول اليمن والبركة ما يكون عن قلب حاضر وتوجه تام ولا يتيسر
التوجه التام الى شيئين الا من المجردين عن العلايق البشرية
هذا وذكر بعض المحققين ان السؤال انما يرد هنا على ان الباء في احاديث
صلة يبدأ على ما هو المتبادر منهما ويمكن جعلها للاستعانة والالصاق
بشيء لا تنافي الاستعانة بآخر او للملابسة وهي تصدق بوقوع الابتدا

بالشيء

بالشيء على وجه الجزئية ويذكره قبل الشروع في الشيء بلا فصل
فيجوز ان يجعل احدهما جزأ من الشيء ويذكر الاخر قبله بدون فصل
فيكون آن الابتدآن التلبس بهما على وجه التبرك في الفعل المبدوء بكماله
لا في ابتدائه فقط اه واورد عليه ان الاستعانة او الالتباس بأمر
لا يتحقق بدون تحقق ذلك الامر فلو قارن الاستعانة او الالتباس
بالتسمية والاستعانة او الالتباس بالتحميد ذلك الابتداء لزم وقوع
ابتدائين متدافعين فلا بد من تأخر احدهما عن الآخر وايهما اخر
لا يكون شيء منه مقارنا للابتداء هذه سبع اجوبة عن التعارض
المتوهم بين احاديث الابتدائين ولا تعارض بينهما في الحقيقة ولو سلم
التعارض فيمكن ترجيح احدهما على الاخر كما هو شأن المتعارضين وهنا
يرجح حديث البسملة بتصدير كتاب الله العظيم وكتب النبي صلى الله عليه
وسلم الى هرقل وغيره بها على ما في الصحيح واستمرار العرف العملي المتوارث
عن السلف قولا وفعلا على ذلك كما افاده ابن امير حاج في شرحه على
التحرير فتدبر وههنا بحث شريف وهو انه قد اولع المصنفون بقولهم
ان وصفه تعالى بالرحمة مجاز عن الانعام او ارادته لانها من الاعراض
النفسانية المستحيلة عليه تعالى قال الامام الرازي اذا وصف الله تعالى
بامر ولم يصح وصفه به يحمل على غاية ذلك وملائمه وهذه قاعدة في
كل مقام اه هو صفة فعل من اطلاق اسم السبب والملزوم على مسببه
او لازمه البعيد والتحقيق ان وصفه تعالى بها حقيقة ولا مجاز فيه
وبيانه كما قال العارف المحقق الملا ابراهيم الكوراني في كتابه قصد السبيل
ولقائل ان يقول الرحمة التي هي من الاعراض النفسانية هي القائمة بنا

ولا يلزم من ذلك ان يكون مطلق الرحمة كذلك حتى يلزم كون الرحمة في حقه
تعالى مجازا الا ترى ان العلم القائم بنا من الاعراض النفسانيه وقد وصف
الحق تعالى بالعلم ولم يقل احد انه في حقه مجاز وكذا القدرة القائمة بنا من
الاعراض النفسانية وقد وصف الحق تعالى بها ولم يقل احد انها مجاز في
حقه وعلى هذا القياس الارادة وغيرها من الصفات فلم لا يجوز ان تكون
الرحمة حقيقة واحدة هي العطف وتختلف انواعه بحسب اختلاف الموصوفين
به فاذا نسب الينا كان بكيفية نفسانية واذا نسب اليه تعالى كان حقيقة فيما يليق
بجلال ذاته من الانعام او ارادته ويؤيد ما ذكرنا ان الاصل في الاطلاق
الحقيقة ولا يصار الى المجاز الا اذا تعذرت الحقيقة ولا تتعذر هنا وكون
الرحمة منحصرة وضعا في الكيفية النفسانية دونه خرط القتاد وكونها في
حقنا كيفية نفسانية لا يدل على كونها مجازا في حقه تعالى والا كان وصفه
تعالى بالعلم والقدرة وغيرهما مجازا لانها فينا اعراض نفسانية ولا قائل
به اهـ قلت ووقع نظير هذا البحث في معنى اللبيب لابن هشام حيث تكلم على
آية ان الله وملائكته يصلون على النبي فقال الصواب عندي ان الصلاة لغة
بمعنى واحد وهو العطف ثم العطف بالنسبة الى الله تعالى الرحمة والى الملائكة
الاستغفار والى الادميين دعا بعضهم لبعض اهـ فجعل العطف حقيقة واحدة
وانواعه مختلفة بحسب اختلاف من اسند اليه وهذا يؤيد كلام هذا المحقق
وقال شيخ مشايخنا العلامة الشيخ اسماعيل العجلوني في شرحه على صحيح
البخاري بعد نقله ما تقدم عن الكوراني واقول شم رائحته في حواشي العصام
على البيضاوي اخذا من قول القاموس ويؤيده ما في البدائع لابن القيم
فانه قال فيه اسماؤه تعالى التي تطلق عليه وعلى غيره كحي وسميع هل هي حقيقة

فيه

فيه تعالى مجاز في غيره او مجاز فيه حقيقة في غيره او حقيقة فيهما اقوال اظهرها
الاخير اهـ وكذا يؤيده قول السبكي اجمعت الامة على انه رحيم على الحقيقة
وان من نفى عنه حقيقة الرحمة كفر ويؤيده انه تعالى يوصف بالعلم على الحقيقة
قطعا مع انه في حقنا من الاعراض النفسانية وقول الامام السكوني في كتابه
المسمى بالتمييز فيما وقع للزمخشري من الاعتزال في تفسير القرآن العزيز
من قوله او وصف بالرحمة مجازا هذا اعتزال وضلال باجماع الامة لان
الامة اجمعت على انه رحيم على الحقيقة وان من نفى عنه حقيقة الرحمة فهو كافر
وانما قال الزمخشري ذلك لان الرحمة عند المعتزلة رقة وتغير لانهم ينكرون
الارادة القديمة ويصرفون رحمته الى الافعال اوالى ارادة حادثة يخلقها
لا في محل اهـ كلامه وانما اطلنا بذكر هذا البحث لما فيه من الفوائد الجليلة
التي قل من تفطن لها الا في مواضع قليلة حمدا لك الحمد لغة الثناء
باللسان على الجميل على قصد التعظيم سواء تعلق بالفضائل ام بالفواضل
والشكر لغة فعل ينبئ عن تعظيم المنعم بسبب الانعام فبين المورد ين عموم
وخصوص مطلق ومورد الحمد اخص وكذا بين المتعلقين ومتعلق الحمد اعم
فيكون بينهما عموم وخصوص من وجه وقوله حمدا مصدر نائب عن فعله
منصوب على المفعولية المطلقة بعامل محذوف وجوبا تقديره احمد والله
للاختصاص وآثر الحمد على الشكر لما عرفت ان الحمد يعم الفضائل والفواضل
والشكر يختص بالاخير وآثر الجملة الفعلية على الجملة الاسمية الدالة على
الدوام لان الفعل المضارع يدل على الاستمرار التجددي وانه اولى بالاعتناء
في هذا المقام لدلالته على ان ما يقابل بالحمد من انواع الانعام متجدد على
الاستمرار فلا تخلو لحظة من انعام جديد ومزيد احسان غب مزيد

يامن آثر كلمة يا الموضوعة لندا البعيد مع انه تعالى اقرب الينا من حبل
الوريد هضما لنفسه واستبعادا لها عن مظان الزلفى نورت منار
الشرع الشريف النور الضياء والجمع انوار وانار الشيء واستنار بمعنى اضاء
والتنوير الانارة يقال نورت الشيء تنويرا اخرجت نوره كذا في المختار وقيل
الضيا اقوى منه واتم ولذلك اضيف الى الشمس في قوله تعالى هو الذي جعل
الشمس ضيا والقمر نورا والمنار العلم وما يوضع بين الشيئين من الحدود
ومحجة الطريق كما في القاموس والشرع في اللغة الاظهار والمراد به
الطريقة المخصوصة المشروعة ببيان النبي صلعم والشريف العالي
المعجز المنيف الاعجاز عبارة عن كون الكلام بحيث لا يمكن معارضته والاتيان
بمثله من اعجزته جعلته عاجزا واختلف في جهة اعجاز القرآن مع الاتفاق
على كونه معجزا فقيل انه غنه وقيل باخباره عن المغيبات وقيل باسلوبه
الغريب وقيل بصرف العقول عن المعارضة والصحيح الاول والمنيف بمعنى
المرتفع على غيره يقال اناف على الشيء اشرف عليه او بمعنى الزائد في الاعجاز
من اناف الدراهم على المائة زادت ولا يخفى ما في قوله منار من صناعة التوجيه
وفي ذكر الشرع والكتاب من براعة الاستهلال كما ياتي بيانه من
خصصته بكل كمال وشرفه الاصل في لفظ الخصوص وما يتفرع منه
ان يستعمل باد خال الباء على المقصور عليه اعني ماله الخاصة فيقال خص
المال بزيد اي المال له دون غيره لكن الشائع في الاستعمال ادخالها على
المقصور اعني الخاصة وهو المراد هنا بناء على تضمين معنى التمييز او جعل
التخصيص مجازا مشهورا في العرف وعلى آله وصحبه اصل الآل
عند س والبصريين اهل فابدلت الهاء همزة ثم ابدلت الهمزة الفا وعند

الكسائي

يامن نورت منار الشرع الشريف بنور
وصلوة على من علي
وشرف بنور
بكمال وشرف
ما نطق بامانجيء
خصصته بكل كمال
الله وصحبه ما
في كل نا يف

الكسائي ويونس اول فقلبت الواو الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها كما في قال
واستدل لكل بتصغيره على اهيل واويل فانه يرد الاشياء الى اصولها واختلفوا
في المراد بهم في مثل هذا الموضع فالاكثرون انهم قرابته الذين حرمت عليهم
الصدقة على الاختلاف فيهم وقيل امة الاجابة وقيل غير ذلك والصحب اسم
جمع صاحب كركب وراكب وهو كما في التحرير عند المحدثين وبعض الاصوليين
من لقي النبي صلى الله عليه وسلم مسلما ومات على الاسلام او قبل النبوة
ومات قبلها على الحنيفية كزيد بن عمرو بن نفيل او ارتد وعاد في حياته
وعند جمهور الاصوليين من طالت صحبته بعاله مدة يثبت معها اطلاق
صاحب فلان عرفا بلا تحديد في الاصح وقيل سنة اشهر وقيل سنة
او غزو فيقول ان قلت ما هذه الفاء فان اما بعد قبلها فدار يد
بها لفظها فلا تصلح ان تكون في جوابها قلت يحتمل ان تكون عاطفة على
الجملة التي نصب فعلها حمدا ونظيره قوله تعالى والذين كفروا فتعسا
لهم واضل اعمالهم فقوله واضل معطوف على الجملة التي نصب فعلها تعسا
لان المعنى فأتعسهم الله تعسا ولك ان تقدر ح الفعل المحذوف ماضيا
او مضارعا اي احمد او يحمد ففيه التفات اما في المعطوف او المعطوف
عليه على اختلاف التقديرين فان قدرته احمد فالالتفات في الثاني وان
قدرته يحمد فهو في الاول ويحتمل ان تكون فصيحة عاطفة على شيء محذوف
والتقدير فاذا فرغت مما تقدم او علمت ما تقدم او نحو ذلك فيقول
ويحتمل وجها لطيفا وهو ان الفا دخلت في جواب اما بناء على ملاحظة
المعنى الاصلي كما قيل ان الاعلام حين ما يقصد بها المعاني العلمية قد يلاحظ
معها المعاني الاصلية بالتبعية ولهذا نادى بعض الكفرة ابا بكر رضي الله

فيقول المفتقر الى ذي اللطف الخفي

عنه بأبي الفضيل ومثله في العطف على المعنى لألزمنك او تقضيني حقي عند
البصريين وهذا قريب مما ذكروه من العطف على التوهم وايضاح ذلك
انه لما كثر تقدير الخطب باما بعد مقصودا باما الشرط ادخل الفاء
بناء على ذلك كما في قوله

بدالي اني لست مدرك ما مضى ولا سابق شيئا اذا كان آتيا

فقوله ولا سابق في رواية الجر عطف على مدرك المنصوب لفظا لانه كثر
وقوعه مجرورا بالباء الزائدة وقد خرج ابن هشام في المغني على ذلك
قوله تعالى فأطلع في قرأة النصب بناء على مذهب البصريين باند عطف
على الاسباب اوعلى معنى مايقع موقع ابلغ وهو ان ابلغ لكثرة اقتران
خبر لعل بان وله نظائر كثيرة مذكورة في المغني محمد علاء الدين
ابن علي بن محمد بن علي بن عبد الرحمن بن محمد بن جمال الدين بن حسن
زين الدين الحصني الاشرى المعروف بالحصكفي صاحب التصانيف الفائقة
في الفقه وغيره منها هذا الشرح المسمى بافاضة الانوار على اصول المنار
ومنها شرحا الملتقى والتنوير ومنها شرح قطر الندا ومختصر الفتاوى
الصوفيه ومنها تعليقه على شرح البخاري تبلغ نحو ثلثين كراسا وعلى
تفسير البيضاوي من سورة البقره الى سورة الاسرا وحواشي على الدرر
وغير ذلك وقد اقرله بالفضل والتحقيق مشايخه واهل عصره وتوفي
في عاشر شوال سنة الف وثمان وثمانين عن ثلاث وستين سنه
ودفن بمقبرة باب الصغير رحمه الله اللطيف الخبير المفتي بدمشق
بكسر الدال وفتح الميم وسكون الشين قصبة الشام وقد تكسر الميم ايضا
هذه الفاظ الاشارة مجازية سواء كانت قبل التأليف او بعده

لكن

لان حقيقتها انما تكون للمشاهد المحسوس الحاضر فاذا اشير بها الى
المعدومات او الموجودات المجردة المادة الغائبة عن الحس كان ذلك مجازا
تنزيلا لحضوره عند العقل منزلة المحسوس والمشار اليه هنا اما المعاني
او الالفاظ او المفوش او المركب من اثنين منها ونحنه ثلاثة اقسام والثلاثة
وليس لشيئ من هذه السبعة حضور في الخارج سوى المفوش وعلى
تقدير الاشارة اليها تكون الاشارة الى الحاضر في الذهن فتكون مجازا
فتدبر حين اقرأته ثالثا اى اقرأ ثالثا بجامع بني امية اى
الذي بناه الامويون قبيلة من قريش اى بعضهم وهو عبد الملك
ابن مروان والنسبة اليه اموى بضم الهمزة ويجوز فتحها كما نقل عن
الصحاح مراجعا لغالب شراحه حال من فاعل حللت والله تعالى
اسأل قدم المفعول لافادة الحصر اى لا اسأل غيره وهو حصر حقيقي
وبنبيه البنيه البنه بالضم الفطنه وبنه مثلثة شرف فهو
نابه وبنيه وبنه محركة كذا في القاموس كل منصف بغير عناد
العدل وعند عن الطريق عنودا مال والمعاندة المفارقه والمجانبه
والمعارضة بالخلاف كالعناد كذا في القاموس الحمد لله الخ اسقط
الشارح بسملة الماتن مع انها موجودة في نسخ المتن وبعض الشروح ولعل
المذكورة اولا هي بسملة الماتن فقدمها واستغنى بها عن اعادتها مرة ثانيه
وحق فحقها ان تكتب بالحمرة هي الدلالة على ما يوصل الى البغية وان لم
يوجد الايصال اي الهداية المدلول عليها بهدانا هي ما ذكر وهذا
ما ذهب اليه الامام الرازي وقيل هي الدلالة الموصلة الى المطلوب
وفصل المحقق التفتازاني والسيد الشريف الجرجاني في حواشي الكشاف

وفرقا بين المتعدى بنفسه والمتعدى بالحرف بان معنى الاول الاذهاب
الى المقصد والايصال ولا ينسند الا اليه تعالى كقوله تعالى لنهدينهم سبلنا
ومعنى الثانى الدلالة واراءة الطريق وينسند الى غيره مثل وانك
لتهدى الى صراط مستقيم وان هذا القران يهدى للتى هى اقوم واعترض
عليه بانه لا يساعده كتب اللغة فان المذكور فيها ان التعدية بالحرف
لغة اهل الحجاز وغيرها لغة غيرهم على انه منقوض بقوله تعالى حكاية
عن ابراهيم عليه السلام فاتبعنى اهدك صراطا سويا وعن مؤمن آل
فرعون يا قوم اتبعونى اهدكم سبيل الرشاد وعن فرعون وما اهديكم
الا سبيل الرشاد والحمل على الحذف والايصال مما لا يقبل هو
الشريعة النبوية فعيلة بمعنى اسم للمفعول وهى فى الاصل الطريق الظ
ومورد الماشبهت فى اتباع ما دلت عليه من الاحكام وعدم الزيغ عنه
بالطريق الظ فى اقتفاء سالكيه جادته وعدم الميل عنه او بالمورد
الذى ينتاب به كل احد للحاجة العامة ففيه براعة الاستهلال البراعة
مصدر بيع الرجل اذا افاق اصحابه واقرانه والاستهلال اول صوت
الصبى ثم استعير لاول كل شئ فبراعة الاستهلال بحسب المعنى اللغوى
تفوق ابتدا وفى الاصطلاح كون الابتدا مناسبا للمقصود وهو فى
التحقيق سبب لتفوق الابتدا لكن سمى باسم المسبب تنبيها على كماله فى السببية
وبيان ذلك هنا ان الشريعة تستفاد من الكتاب والسنة والاجماع
والقياس واصول الفقه باحث عنها اختص بالخلق العظيم الباء
داخلة على المقصور فهو من قصر الصفة على الموصوف اى انه عليه
السلام اختص من بين الناس بالخلق الموصوف بالعظيم وفى ترك

التفخيم

اى بانية مرة بعد اخرى اه

التصريح باسمه صلعم تنويه بشانه وتنبيه على ان اختصاصه بالكمالات
امر جلى لا يخفى على احد اتباعا للكتاب الكريم فى قوله تعالى وانك لعلى
خلق عظيم ففى كلام المصنف تلميح الى هذه الآية الشريفة قال ابن نجيم فى شرحه
واصح الاقوال فى تفسيره ما ذكرته عائشة رضى الله تعالى عنها كما رواه
مسلم كان خلقه القران ذكره القرطبى يعنى تأدب بتأدب القران وحاصله
تخليته من كل عيب تها وتحليته بمحاسنها ومكارمها هم من جهة النسب
الخ وهم الذين تحرم الصدقة عندنا ومن جهة الدين كل مؤمن تقى
والظ ارادة هذا هنا لتدخل الصحابة رضى الله تعالى عنهم فافهم هو
وضع الخ اى موضوع الهجاى منسوب الى الاله تعالى يعنى بلاه واسطة
احترز به عن الاوضاع الصناعية وقوله يدعوا اى يسوق وضمنه معنى
يلهم مثلا فعداه الى المفعول الثانى بنفسه واحترز به عن الاوضاع الاهية
الغير اللائقة كاثبات الارض وقوله ارباب العقول احترز به عن افعال
الحيوانات المختصة بالاحيان كالذهاب الى المرعى وقت الصباح والرجوع
وقت المسا وقوله ما عند الرسول احترز به مالم يجئ به صلى الله عليه
وسلم وعرف الدين غير الشارح بقوله هو وضع الهى سائق لذوى
العقول باختيارهم المحمود الى الخير بالذات وقد ترك الشارح تقييد السوق
بالاختيار وكان عليه ان يذكره ليحترز به عن الوجدانيات كالغضب
والجوع والعطش الا ان يقال ان قوله ما عند الرسول يغنى عنه بان
الغضب يدعو الى اخذ الثار مثلا والجوع والعطش الى مطلق الاكل
والشرب ليفيد ان من يبتغ حذف يا يبتغ يفيد ان من شرطيه
فالمعنى ليفيد مضمون هذا الكلام كلمة تذكر تنبيها الخ اى وليس

اتباعا للكتاب الكريم وعلى اله هم من جهة النسب
اولاد على وعقيل والعباس وجعفر والحارث الذين قاموا بنصرته
ومن جهة الدين كل مؤمن تقى هو الذى يعمل بما امر به ويترك ما نهى عنه
ما عند الرسول هو ما جاء به من عند الله تعالى من الكتاب والسنة
ان من يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه اعلم كلمة تذكر تنبيها على ان ما بعدها
الا هو ان اصول الشرع

المراد بها مخاطبا بعينه كقوله تعالى ولو ترى اذ وقفوا على النار اذ هو لن
يتأتى منه الرؤية اى ادلة المشروع ليراد فى الفقه يعنى انه مصدر
بمعنى اسم المفعول فالمراد به الاحكام الفرعيه فقط كالفقه وانما اوله
باسم المفعول مع انه لو ابقاه على ظاهره لكان شاملا لعلم الكلام ايضا
ولا اصول اصولا له ايضا لما فى المرآة شرح المرقاة ان المراد باصول الفقه
ادلة تختص دلالتها بالفقه ولان لقب هذا العلم انما هو اصول الفقه
كما ذكره فيها ايضا خلافا لما قاله ابن ملك فكان الاولى ان يراد بالشرع
المشروع المرادف للفقه كما ذكره وهو علم باحوال الادلة الخ تعريف
لاصول الفقه باعتبار المعنى اللقبى والمراد بالعلم هنا الادراك والدليل
كما فى المرآة ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبرى وهو اعم من
النظر فيه نفسه والنظر فى احواله وصفاته فيتناول المقدمات التى هى
بحيث اذا رتبت ادت الى المطلوب الخبرى والمفرد الذى من شأنه اذا نظر
فى احواله اوصل كالعالم للصانع والثانى هو المراد ههنا اذ المراد بالادلة
الشرعيه الكتاب والسنة والاجماع والقياس والمراد باحوالها اعراضها
الذاتية اللاحقة لها باعتبار دلالة الادلة على الاحكام مطلقا او عند التعارض
او باعتبار استنباط الاحكام منها والمراد بالحكم هنا ما ثبت بخطاب الشارع
المتعلق بافعال العباد كالفرضية والوجوب والندب والاباحة والكراهة
والحرمة والصحة والفساد وغير ذلك وقوله على وجه كلى متعلق
بالموصلة واعلم ان تعريف اصول الفقه اللقبى يتوقف على تعريفه الاضافى
لانه مركب وتعريف المركب يتوقف على تعريف مفرداته الغير البينة
فالاصول جمع اصل والاصل ما يبتنى عليه غيره حسيا كان او عقليا

اى ادلة المشروع ليراد فى الفقه وهو علم باحوال
الادلة الموصلة الى الاحكام الشرعيه على وجه
كلى

كابتناء المعلول على العلة والمدلول على الدليل والفقه معرفة النفس لها
وما عليها وهذا التعريف منقول عن الامام رحمه الله تعالى وهو شامل
للكلام والتصوف اذهما من الفقه عنده حتى سمى الكلام فقها اكبر ومن لم
يجعلهما داخلين فيه زاد فى التعريف قوله عملا فيخرجهما به ان كان
من الله فهو الكتاب فيه نظر لما يلزم عليه من دخول الحديث القدسى
فى الكتاب فالمناسب ان يقال نظير ما فى شرح التحرير ما هو حجة فى حقنا
اما وحى اولا والموحى ان كان متلوا فهو الكتاب والا فهو السنة وغير الوحى
اما باتفاق الاراء فهو اجماع الامة والا فهو الاصل الرابع فذلك
الغير اى المذكور فى ضمن قوله والا فان معناه وان لا يكن من الله تعالى
بان كان من غيره المستنبط اى المستخرج من الثلاثة قيد به تبعا
لمخرج الاسلام للاحتراز عن القياس العقلى اى المنطقى وللاشارة الى
فرعيته عن الثلاثة ولذا اخر واصليته انما هى بالنسبة الى حكمه وما
يتوهم الاثبات به غير هذه الاربعة فهو راجع اليها كما بينه ابن ملك
من النص الاولى ان يقول من الكتاب ليظهر التقابل بينه وبين السنة
وهو موجود فى اللواطة فتحرم اى بالقياس على وطء الحايض رده
ابن كمال فى تغيير التنقيح ان حرمة اللواطة ثابتة بالكتاب لانها من شنيع من
قبلنا وقد قصت من غير نكير والمثال الصحيح قياس انتقاض الوضوء
بالخارج من غير السبيلين على انتقاضه بالخارج منهما الثابت بقوله تعالى
او جاء احد منكم من الغائط واجيب بانه انما يرد اذا ثبت تأخر هذه
الاية عن القضية المذكورة فى القرآن الواردة فى حق قوم لوط على انا
نجيب بان المقيس حرمة اللواطة فى المرأة كما صرح به بعض المحققين فيا

على الوطء الحلال فانه يوجب حرمة المصاهرة بالاجماع وهي عبارة عن
ثبوت حرمات اربع حرمة الموطوءة على اصول الواطئ وان علوا وحرمتها
على اولاده وان سفلوا وحرمة امهاتها على الواطئ وان علون وحرمة
بناتها وان سفلن كذا في حواشي عز مي زاده على ابن ملك عن غاية البيان
اي السابق اشارة الى ان الالف واللام فيه للعهد ولا يناسب في
كونها للعهد انه صار علما بالغلبة على كتاب الله وقد قارنت ال وضعه
فتكون زائدة لان الذي صار علما بالغلبة هو الواقع في مقابلة السنة
لا الواقع هنا بعد اما الذي جعل اشارة اليه فسقط اعتراض الشراح
على ابن ملك في جعله الالف واللام للعهد كذا قاله شيخنا رحمه الله
تعالى كل منهما غلب على كتاب الله اي بعد ان كان الكتاب في اللغة
اسما للمكتوب والقران مصدر بمعنى القرآن لكن غلب الاول في عرف
الشرع على كتاب الله تعالى المثبت في المصاحف كما غلب في عرف العربية
على كتاب سيبويه والثاني غلب في العرف العام على المجموع المعين من كلام الله
تعالى المقروء على السنة العباد كما في التلويح الا ان الثاني اشهر
فلذا جعله تفسيرا قال في التلويح وهو اي القران في هذا المعنى اشهر
من لفظ الكتاب واظهر فلذا جعله تفسيرا له وباقي الكلام اعني قوله المنزل
الخ تعريف للقرآن وتمييز له عما يشتبه به لان المجموع تعريف للكتاب لما يلزم
ذكر المحدود في الحد ولان القران مصدر بمعنى المقروء ليشمل كلام الله وغيره
على ما توهمه البعض لانه مخالف للعرف بعيد عن الفهم وان كان صحيحا في
اللغة اه ووجه بعده ان القريب الى الفهم هو المعنى الحقيقي للفظ سيما في
التعريفات والقران بمعنى المقروء مجاز ووجه كون القران اشهر في هذا

المعنى

المعنى من الكتاب ان الانتقال من القران الى المقروء اظهر من الانتقال من
الكتاب الى المقروء لان العلاقة بين المصدر والمفعول اقوى واظهر من
الملابسة بين النقوش والالفاظ المنزل على الرسول خرج بقوله المنزل
الغير المنزل كالاحاديث القدسية والنبوية لان المراد بالمنزل المنزل بانتزال
حامله وهو جبريل ع وبقوله على الرسول المنزل على غيره كذا في المراة
صفة كاشفة تبع في ذلك ابن ملك وهو مخالف لكلام غيره من الشراح
ولكلام التلويح السابق ولكلام المراة حيث جعلوا قوله المنزل على رسولنا
تعريفا للقران وعلمت ما يخرج به واذا جعل المنزل صفة كاشفة لا يكون
من التعريف ولا مخرج به شيئ اذ هي لا تفيد تخصيصا اذ الاخراج فرع
التخصيص ثم ان كلام الشراح اولى من كلام ابن ملك من حيث انه لم يتعرض للاحتراز
به عن شيئ ولم يذكر محترزا له كابن ملك اي على رسولنا صلى الله عليه
وسلم بناء على ان اللام للعهد او عوض عن المضاف اليه خرج المنسوخ
تلاوة اي سواء بقي حكما او لا خرج المنقول بالاحاد اي بناء على ان
ال في المصاحف جنسيه وهي قد تبطل معنى الجمعية وقراة ابن مسعود
مكتوبة في مصحفه فلم يخرج بقوله المكتوب في المصاحف بخلاف ما لو
جعلت للعهد خرج المنقول بالشهرة اي بناء على ما ذهب اليه الخصاص
من ان المشهور قسم من المتواتر واما على ما ذهب اليه الجمهور من انه قسيم
له فهو خارج بقوله متواترا واورد عليه ان المشهور لا شبهة فيه
عنده بل يفيد علم اليقين حتى يكفر جاحده كما سيجئ في مباحث السنة
اه لكن قال في التحرير هناك ان الحق الاتفاق على عدم الاكفار لاحادية
اصله وسيجئ في موضعه ان شاء الله تعالى والظان فيه شبهة باعتبار

المكتوب في المصاحف خرج المنسوخ تلاوة والمنقول بالاحاد كقراة
عنه نقلا ومتواترا خرج ما نقل عنه فعلا من ايام اخى
الى ابن كعب رضى الله عنه متتابعات بلا شبهة خرج المنقول
وهو اسم للنظم اى للفظ والمعنى

ثم بين ذلك حيث قال اما الكتاب اى السابق فلقلة
كل منهما غلب على كتاب الله لا ان الثاني اشهر فلذا
جعله تفسيرا

اصله وهو من كلام المصاذ لو قلنا انه لا شبهة فيه عنده لا بد ان يقول
نقله متواترا من مبداه الى منتهاه ليخرج فتامل لما ان الاصح ان الامام
رجع الى قولهما يوهم صنيعه ان الامام كان يقول ان القران اسم للمعنى فقط
كما زعمه بعضهم استدلالا بجوزه القراة بالفارسيه وليس الامر كذلك
بل مذهبه ان القران اسم للمعنى مع النظم تحقيقا كالعبارة العربية او تقديرا
كالفارسية وكان يجوز الصلاة بالفارسية مع القدرة على العربية لذلك
ثم رجع الى قول صاحبيه بعدم الجواز لها مع القدرة على العربيه قال ابن كمال
باشا وما روي عن ابي حنيفة انه رخص في ترك النظم رخصة ترفيه في حق
جواز الصلاة فليس مبناه على عدم اعتبار النظم في القران والا لما خصص الرخصة
المذكورة بجواز الصلاة على انه قد صح رجوعه عن القول المذكور اهـ اذ لو كان
مبنيا على ذلك لجاز مس مصحف مكتوب بالفارسية وقراته للجنب والحائض
ونحو فلو قال ان الاصح الخ ترقيا في الجواب بمعنى انه رجع عما توهم منه
ذلك الزاعم ما زعمه لكان اظهر فتبصر والظاهر ان المراد النظم الدال
على المعنى الخ يعني ان المعنى ليس جزءا من مفهوم القران كما هو ظاهر صنيع
المصنف قيد خارج عن مفهومه لان كونه عربيا مكتوبا منقولا صفة للفظ
الدال على المعنى لا لمجموع اللفظ والمعنى وانما قال وهو اسم للنظم لان الاحكام
لما كانت في نظر الاصوليين منوطة بالكلام اللفظي دون الاذني جعلوا
القران اسما له واعتبروا في تفسيره ما يميزه عن المعنى القديم وانما
تعرف احكام الخ المراد بالاحكام هنا الفقهية التي هي وصف الفعل
كالوجوب والحرمة والنفاذ واللزوم وغيرها وهو مجاز لغوي من
اطلاق اسم المصدر على المفعول حقيقة اصطلاحية للفقهاء كما نص

عليه

اجمعا عالما ان الاصح ان الامام رجع الى قولهما
والظاهر ان المراد النظم الدال على المعنى كما في النوضيح
اي لا مجموع اللفظ والمعنى وانما قيد احكام الشرع
بصيغة العلاوه كما في
عبارة ابن كمال ليكون
قوله اجماعا اشارة
للرد على ذلك الزاعم
وليكون قوله على ان
الاصح الخ صح

عليه في التوضيح للاصطلاحي وهو خطاب الله تعالى المتعلق بافعال
المكلفين بالاقتضاء او التخيير او الوضع اي اقسام النظم والمعنى فيه رد ايضا
على من زعم ان المعنى المجرد قران عند الامام والمراد باقسامهما الاقسام
المفضية الى معرفة الاحكام الشرعيه المتقدمة لتخرج القصص والمواعظ
والحكم وغيرها كما في ش المصاذ وانما ان تعلق بها احكام من وجوب اعتقاد الحقية
وجواز الصلاة وحرمة القراة على الجنب فهي لاحكام تعلقت بالجميع ولم
تثبت معرفتها بالجميع وانما تثبت ببعض النصوص من الكتاب والسنة
كما في ابن نجيم عن الكشف وفي قول الثعالبي بالقران اشارة الى ذلك
وذلك اربعة اي اربعة اقسام باربع اعتبارات فان علما انا اختاروا
في النظم تقسيما بم نظرة وبجم ثمرة اما الاول فالمفهوم المفرد والمركب كما
سيأتي واما الثاني فلاحاطة الاعتبارات من اول وضع الواضع الى الخر
فهم السامع فان اداء المعنى باللفظ الجاري على قانون الوضع يستدعي
وضع الواضع ثم دلالته اي كونه بحيث يفهم منه المعنى ثم استعماله ثم فهم المعنى فاللفظ
بتلك الاعتبارات الاربع اربعة اقسام كذا في المراة والجميع اقسام للنظم
بالنسبة الى المعنى كما صرح به في التوضيح اخذا بالحاصل وميلا الى الضبط
لا كما اختاره بعضهم من ان الثلاثة الاول اقسام النظم والرابع اقسام المعنى

اي المذكور تا وبل لتذكير اسم الاشارة لان الاصل ان يقال تلك

وكل قسم منها اربعة ايضا اي سوى الثاني فان له ايضا اربعة نقلا
فتحته ثمانيه وسيأتي الكلام فيه فيكون مجموع الاقسام عشرين اي هيئة
ومادة لف ونشر مرتب واشار الى ان المراد باللغة المادة فقط وان كانت
الصيغة منها لان الصيغة كما في التلويح هي الهيئة العارضة للفظ باعتبار

الثابتة بالقران بمعرفة اقسامها اي اقسام النظم
والمعنى وذلك اي المذكور وهو اقسامها الاربعة
النظم اي في اعتبار الكلام صيغة ومادة اي هيئة
ومادة فالمفهوم من حرف ضرب
نفس الضرب ومن هيئته وقوع

الحركات والسكنات وتقديم بعض الحروف على بعض واللغة هي اللفظ الموضوع
فالمراد بها هنا مادة اللفظ وجوهر حروفه بقرينة انضمام الصيغة اليها
وعبر في التفتيح والمرقاة بدل صيغة ومعنى باعتبار الوضع والمصنف تابع فخر
الاسلام ووجهه ان الوضع كما عين حروف ضرب بازاء المعنى المخصوص
عين هيئته بازاء معنى الماضي فاللفظ لا يدل على معناه الا بوضع المادة والهيئة
فعبر بذكرهما عن وضع اللفظ واشار الشارح رحمه الله تعالى الى ذلك بقوله
فالمفهوم من حروف ضرب الخ وقدم الصيغة على المادة مع تاخرها عنها
في الوجود لما علم ان اكثر الحقائق دالة على المعنى بالهيئة سيما الامر والنهي
الذين عليهما مدار الاحكام الشرعية فلهذه الفائدة اللطيفة عدل عن
ذكر الوضع كما في حواشي التلويح للمولى القناري وان لا كثر فان يشمل
الكل فالعام جعله العام موضوعا لاكثر من معنى واحد هو ما مشى
عليه المصنف وهو الموافق لما في الكشف والتحقيق كما في العزمية واختاره
ابن كمال فقال ان العام لفظ وضع لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح
له بوضع واحد وما في ش ابن ملك وابن نجيم من انه موضوع لمعنى واحد
على الاشتراك بين افرادهما مشى عليه في التلويح والمراد بالمعنى اذا
احتمل التاويل الخ كان عليه ان يقول لان اللفظ اذا احتمل التاويل
كظاهره لان الاقسام المذكورة للنظم بالنسبة الى المعنى كما تقدم ولئلا
يلزم عود الضمير في معناه الى المعنى بل الاولى ان يقول كما في التلويح لانه
ان ظهر معناه فاما ان يحتمل التاويل اولا فان احتمل فان كان ظهور معناه
الخ لان هذا التقسيم الى الاربعة المذكورة باعتبار ظهور المعنى والى مقابلها
باعتبار خفائه فالاولى التصريح به كما صرح في مقابله وان امكن دفع ما مر

بتغيير

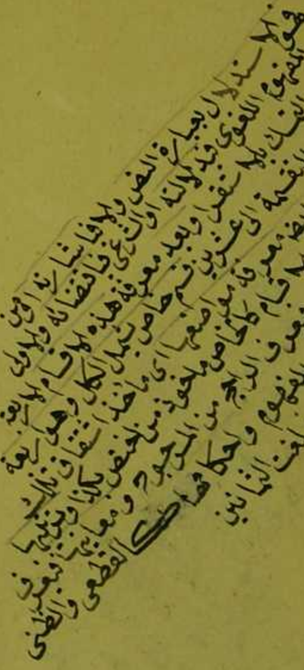
بتقدير مضاف اي لان دال المعنى فلهذه الاربعة اربعة اخرى تقابلها
قال ابن نجيم المراد بالمقابلة ان يكون موجبها مخالفا لموجب الاقسام الاول
وليست من قسم البيان لان البيان هو الاظهار او ازالة الخفاء فلا يتناولها
اذ الشيء لا يتناول ما ينافيه فلذا لم يجعل قسم البيان ثمانية ولا يلزم ان تكون
اقسام النظم والمعنى خمسة اذ ذكرها هنا وقع تبعا كما ذكر الهندي اه وظاهر
كلام المرآة ان هذه الاقسام داخلة في اقسام البيان حيث قال وهو اي
الثاني والمراد الاقسام الحاصلة من هذا التقسيم ثمانية اربعة باعتبار
الوضوح واربعة باعتبار الخفي وقد يظن ان ذكر الاربعة الاخيرة لبيان
الاولى اذ بضدها تتميز الاشياء وليس كذلك بل لان لها احكاما خاصة
بها كما ستبين في موضعها ان شاء الله تعالى فتم في عد المتشابه من هذه
الاقسام كلام يأتي في موضعه ان شاء الله تعالى اه وعليه فكان على
المصنف ان يعدها ثمانية ايضا والا فالمجاز اي وان لم يستعمل فيما وضع
له بل استعمل في غيره لعلاقة فهو المجاز والتقييد بالعلاقة لخروج الهزل
وكل منهما ان ظهر مراده فالصريح الخ ان قلت ما الفرق بين
الصريح والظاهر وبين الكناية والخفي مثلا حتى عدت اقساما متقابلة
قلت لا شك ان تعدد التقسيمات بتعدد الاعتبارات والمعتبر الملحوظ
في التقسيم الثالث الاستعمال في المعنى اللغوي والخفي وفي الثاني نفس ظهور
المعنى وخفائه والفرق ظاهر اي في كيفية دلالة اللفظ على المعنى
تصريح بان هذا القسم الرابع من اقسام النظم باعتبار المعنى كما ذهب اليه
صدر الشريعة لا من اقسام المعنى كما ذهب اليه بعضهم وقد تقدم
ان استفيد من النظم يعني بلا توسط مفهوم لغوي او شرعي وقوله

اي باعتبار اعتبارات المعنى بان النظم وهي اربعة
ان ظهر المعنى ان احتمل التاويل فان كان ظهوره وهي اربعة
بصيغة النص والمفسر والا فالمحكم وهذه الاربعة
بعبارة النص والمشكل والا
فان قبل الصيغة اخرى تقابلها وهي الخفي وهي اربعة
ان امكن ادراكه بالتامل
فالمشكل والا
فان كان السبب
فالمجمل والا
فالمتشابه والثاني في وجوه
وهو اربعة الخ
فالكناية والرابع في معرفة
وهو اربعة ايضا
ان تم فان كان مسموعا قال

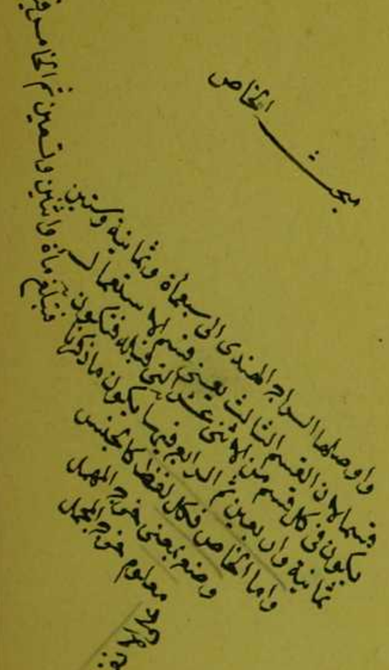
الفعل في زمن الماضي وهي اربعة لان اللفظ ان
وضع للمعنى واحد فالنص ان لا يحتمل التاويل
والا فالمفسر والا فالظاهر ان كان ظهور المعنى
بالصيغة والا فالعام وان لا فان تم يتميز في وجوه البيان اي اعتبار
اعتبارات المعنى بذلك النظم وهي اربعة ايضا لان المعنى
ان احتمل التاويل فان كان

فهو الاستدلال بعبارة النص واشارته يعنى فهو كون النص دالا بطريق العبارة
والاشارة وقوله اومن المفهوم اللغوى او الشرعى يعنى مع توسط النظم
وح فتكون الاقسام الاربعة من اقسام النظم ويندفع توهم المنافاة الحاصلة
من عطف المفهوم على النظم اومن المفهوم فيه تغيير لفظا للمتن وكذا فيما
بعده فالها كانت واوا مفردة متحركة وقد جعلها ساكنة والشرحمه الله تعالى
يتساهل فى مثل ذلك وفى تغيير الاعراب كثيرا كما ستطلع عليه فى محاله ان
شاء الله تعالى والاولى التمسك بالاستقرا اى التتبع لا بالحصر العقلى
المردد بين الاثبات والنفى قال فى جامع الاسرار واعلم ان دلائل الحصر
التى ذكرها الشارحون غير تامة يعرف بادنى تأمل والاولى ان يتمسك فيه
بالاستقراء التام الذى هو حجة والاستقراء فيما يمكن ضبط افراده تام وفى
مالا يمكن غير تام كافراد اللغة والكتاب مما يمكن ضبط افراده فى حق هذه
التقسيمات اهـ وانما قال والاولى لانه يمكن ان يقال انه تقسيم استقرائى جئ
به على صورة العقلى لان ذلك سائغ كما ذكره علما المناظرة وانما ذكره
الشارح مردد امتابعة للشارحين فيعرف الراجح والمرجوح اى فاذا عرف
يقدم الراجح على المرجوح عند التقديم كتقديم الحكم على المفسر فيعرف
المفهوم اى ما يفهم منها لغويا كان او شرعيا فبلغت الثمانين اى من
ضرب العشرين فى الاربعة وليست ثابتة فى الخارج بل انما هى اعتبارات
عقلية بل كون الاقسام عشرين انما هو باعتبار العقل اذ جميع القران
ينقسم الى اقسام فباعتبار يشتمل على القسم الاول وباعتبار على الثانى
وهلم جرا فالمراد بالاقسام هنا التقسيمات لان تقسيم الشئ حقيقة مالا يجتمع
مع ذلك الشئ وهذه الاقسام يجتمع بعضها مع بعض اذ قد يكون نص واحد

خاصا



خاصا ونصا وحقيقة ويكون الاستدلال به استدلالا بعبارة النص
واوصلها الراج الهندى اى ناقلا عن بعض المحققين كما فى ابن نجيم
ثم الرابع اى فى الثمانية واربعين ثم الخامس فيها اى فى المائة واثنين
وتسعين هو كالجنس اى شامل للمهملات والمستعملات وما يكون
دلالته بالطبع او العقل وانما قال كالجنس ولم يجنسها تحاشيا عن اطلاق
الجنس على المشترك بين الماهيات الاعتبارية فانه مجاز كاطلاق الفصل
على المختص ببعضها لان الجنس الحقيقى ما تحته ماهيات متحققة فى الخارج
وضع للمعنى قال شيخ مشايخنا الشهاب احمد المنينى فى شرحه على
مختصر المنار المسمى بالعرف الناسم على رسالة العلامة قاسم فيه بحر به
الوضع عن بعض معناه اذ الوضع تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه
فالمعنى مستفاد من قوله وضع فاذا لم يعتبر التجريد يكون ذكر المعنى مستدركا
او يقال ذكر ليجرى عليه لفظ معلوم اذ هو صفة لابد لها من موصوف
تجرى عليه خرج المهمل وخرج ايضا مالم يكن دلالته بالوضع كالمحرفات
كما بينه ابن نجيم وما يكون دلالته بالطبع او العقل خرج المجمل قال فى
جامع الاسرار لا حاجة الى الاحتراز عنه لان هذا تقسيم بالنظر الى
الوضع والاجمال عارض والمجمل فى اصل وضعه لا يخرج عن هذه
الاقسام لكنه احترز عنه نظرا الى الظاهر وخرج ايضا المؤول لان معناه
غير معلوم يقينا والمراد بالمعلوم ان يكون معلوما من حيث الذات والا فهو
من حيث الصفات لا ينافيه ولهذا جعلنا الرقبة المطلقة من قبيل
الخاص لكونها اسما لذات موقوفة ولا ابهام فيه من هذا الوجه وان
احتمل ان تكون كافرة او مؤمنة على الانفراد اى على ان يكون اللفظ



متناولا له مع قطع النظر عن ان يكون له افراد كالمسلم فانه موضوع لمن له
الاسلام وليس فيه دلالة على الافراد فيدخل فى هذا التعريف المطلق
بناء على مختار المصنف انه من قبيل الخاص ويخرج عنه العام كالمسلمين فانه
موضوع لكثير غير محصور مستغرق فالجميع ما يصلح له بوضع واحد او هو
موضوع لمعنى واحد على الاشتراك كما قدمناه وفى ابن نجيم ان ظاهر ما فى
التوضيح والتلويح والتحرير ان العدد موضوع لكثير كالعام فالمسمى متعدد
فيهما لكن الاول محصور والثانى لا وكل منهما بوضع واحد بخلاف المشترك
فانه متعدد الوضع فالحق فى تعريف الخاص انه ما وضع لواحد او متعدد
محصور ليشمل اسماء الاعداد ولذا قال فى التحرير اللفظ ان كان مسماه
متحدا ولو بالنوع او متعددا مدلولا على خصوص كية به فالخاص فدخل
المطلق والعدد والامر والنهى اه والمراد بالمحصور ان يكون فى اللفظ
دلالة على انحصاره فى عدد معين وبغير المحصور عدمه وبهذا ظهر
الفرق بين العدد والسمات فهى وان كانت محصورة لكن لا بحسب دلالة اللفظ
والمراد بالوضع للكثير بحسب الاجزاء ان تكون الاجزاء متفقة فى الاسم كآحاد
المائة فانها تناسب جزئيات المعنى الواحد المتحدة بحسب ذلك المفهوم
بخلاف اجزاء زيد فانها غير متفقة فى الاسم اه اما ان يكون خصوص الجنس
او خصوص النوع الخ الخصوص بمعنى الخاص اى اما ان يكون خاص الجنس الخ
او الضمير عائد الى الخصوص المستفاد من الخاص متفاوتين فى احكام الشرع
قيد به وبقوله بعده متفقين فى الحكم يعنى الشرع للاحتراز عن الجنس والنوع
المتفقين فان الجنس عندهم كلى مقول على كثيرين مختلفين بالحقائق فى جواب
ما هو كالحيوان بالنسبة الى الانسان والفرس والنوع كلى مقول على كثيرين

مختلفين

مختلفين بالعدد دون الحقيقة فى جواب ما هو كالانسان بالنسبة الى زيد وعمرو
فان الفقهاء لما كان نظرهم فى الاحكام جعلوا اللفظ المشتمل على كثيرين
متفاوتين جنسا خاصا كالانسان فانه مشتمل على الرجل والمراة والحكم
بينهما متفاوت حتى ان من اشترى عبدا وظهر انه امة او عكسه لم ينعقد
البيع وجعلوا المشتمل على كثيرين متفقين فى الحكم نوعا خاصا كرجل واما
الاختلاف بين العاقل وغيره فعارض او خصوص العين اى المعين
بشخص لا يقبل الاشتراك اصلا حقيقة قيد للوحدة لا للمعنى
ورجل قال فى التوضيح او باعتبار النوع كرجل وفرس قال فى التلويح فيه
اشارة الى ان النوع فى عرف الشرع قد يكون نوعا منطقيا كالفرس وقد
لا يكون كالرجل ومثل فى المرقاة بقوله كرجل ومائة اشارة الى ان سماع
العدد من الواحد بالنوع وحكمه ان يتناول المخصوص قطعا حكم
الشئ الاثر الثابت به والمراد بالمخصوص مدلوله والمراد انه من حيث
هو مع قطع النظر عن الامور الخارجة بقيد مدلوله قطعا فانه قد يكون
بحسب العوارض خفيا يوجب الظنية كما فى المراة اى فى بيان التفسير
لان من شرط بيان التفسير ان يكون النص مجملا او مشكلا والخاص بين
بنفسه ولا يكون فيه اشكال ولا اجمال كما فى جامع الاسرار عند
الجمهور فيه لا فائدة القطع فالاولى تقديمه على قوله ولا يحتمل البيان
لئلا يوهم ان الخلاف فيهما او فى الثانى كما هو المتبادر والمراد بالجمهور
ابو زيد ومتابعوه وخالفهم مشايخ سمرقند فى نفسه بهذا القيد
تندفع المصادرة المتوهمة فى الدليل المذكور ووجهه ان البيان فى المدعى
هو البيان فى الخارج وفى الدليل هو البيان بنفسه واذا لم يحتمل البيان

فلا يجوز الخ جعل التفريع المذكور على عدم احتمال البيان فقط وكان الظ
عدم الاقتصار عليه بل يذكر كونه موجبه قطعيا ايض كما فعله السراج
الهندى وغيره فان بعضا من التفريعات الآتية كبطلان الثانى وبل الاطهار
فى اية التربص مما لا تعلق له بعدم احتمال البيان بل هو متفرع على كون
موجب الخاص قطعيا كما صرح به فى التلويح وغيره كما فى العزميه
كالطمانينة فى الركوع ادناها ان تكون قدر تسبيحة كما قال ابو يوسف
والشافعى اقتصر كما فى الشروح لانهم وان نقلوا عنه الفرض يتعين حمله
على الفرض العملى وهو الواجب فيرتفع الخلاف كما فى فتح القدير لان ابا
يوسف موافق لهما فى الاصول اه وهو خلاف الظ لانهم جعلوا قوله
بالفرضية مقابلا لقولهما بالوجوب فلا اولى ما قيل ان الصلوة كانت
مجملة وتبين الاجمال بفعله عليه السلام فكان فرضا الا ما اخرجه دليل
كالفاتحة وغيرها ولم يوجد فى التعديل لا خراجه عن الفرضية دليل
او ان الخبر المذكور عنده مشهور لانه خاص معلوم معناه اى ان
الركوع والسجود وافرد الضمير على معنى المذكور وليس عائدا الى امر الركوع
والسجود لانه ينافيه قوله وهو الميلان عن الاستوى الخ فان معنى الامر
بالركوع والسجود طلب فعلهما وهو تعليل لعدم جواز الحاق التعديل بهما
على سبيل الفرض لان الزيادة على النص بخبر الواحد لا تجوز لانها نسخ
معنى ولا يجوز نسخ النص الخاص بخبر الواحد لانه ظنى وهو الميلان
عن الاستوا قال فى العزميه زاد عليه فخر الاسلام قوله بما يقطع اسم
الاستوا وهو الظ لكن يلحق به واجبا نظرا الى دليله اى لكونه ظنيا
فيثبت الوجوب لا الفرض العملى فيكون التعديل واجبا فيها وهذا على رأي

الكرخي وروى الجرجاني انه سنة قال ابن نجيم ورجح الاول فى فتح القدير
لان المجاز حينئذ فى قوله لم تصل يكون اقرب الى الحقيقة ولان المواظبة
دليل الوجوب وقد سئل محمد عن تركه فقال انى اخاف ان لا يجوز ورجح
الثانى فى التحرير بان تركه عليه السلام المسيء يرجح ترجيح الجرجانى
الا ستنان بان يتابع فى افعال الوضوء اى بحيث لا يجف عضو قبل
اتمامه اى العضو مع اعتدال الهوى وهما شرطان عند مالك اى الولا والتسميه
لكن فى عبارته مسامحة لما قال الكاكى والتسمية عند اصحاب الظواهر
وقيل عند ايض شرط فيه والتسمية والترتيب الموجود فى نسخ المتن بتقديم
الترتيب على التسميه والترتيب مراعاة النسق المذكور فى قوله تعالى فاغسلوا
الآية لان قوله تعالى فى اية الوضوء فاغسلوا وامسحوا خاصان فيه
تسامح والاظهر ان يقال لان الغسل والمسح فى اية الوضوء خاصان
الخ فاشتراط هذه الاشيا يكون زيادة على النص ونسخا اذ النص
باطلاقه يقتضى جوازهما على اى وجه حصل والتعليق بهذه الاشيا
يزيل اطلاق الجواز وهو حكم شرعي فكان نسخا لحكم الكتاب بخبر الواحد
وهذه الاشيا سنن عندنا بلا خلاف لاصحابنا لان دلائلها ظنية
الثبوت والدلالة وهي تثبت السنية لما قالوا ان الادلة السمعية اربعة
قطعي الثبوت والدلالة كنصوص القرآن المفسره او المحكمه والسنة المتواتره
التى مفهومها قطعي وبه يثبت الفرض وقطعي الثبوت ظني الدلالة كالايات
المؤولة وعكسه كاخبار الاحاد التى مفهومها ظني وبه تثبت السنية
والحرام فى مرتبة الفرض والمكروه تحريما فى مرتبة الواجب وتنزيها
فى مرتبة المندوب واما دلائل التعديل فهي من القسم الثالث لانه عليه السلام

امر الاعرابي بالاعادة ثلاثا والامر للوجوب لانه خاص معلوم معناه
وهو الدوران بالبيت اى فالاجمال فيه ليلتحق خبر الواحد بيانا له وانما
هي واجبة على الصحيح للحديث الا لا يطوفن بهذا البيت محدث ولا عريان
فهو ظني الثبوت قطعي الدلالة لانه نهي مؤكد بالنون ولذا قلنا بوجوب الترتيب
ايضا ولذا قلنا بوجوب الجابر اذا ترك كلا منهما كذا في اين نجيم واجماله
بالنسبة الى الاشواط اى وبالنسبة الى البداءة بالحجر الاسود لانيا في
عدم اجماله بوجه اخر وهو الطهارة وهذا جواب عن سؤال مقدر
وهو ان النص هنا مجمل لان نفس الطواف ليس يمراد بالاجماع فانه قدر
بسبعة اشواط وشرط فيه الابتداء بالحجر الاسود على الاصح فثبت
انه مجمل بالمعنى زائد ثبت شرعا عليه كالربا فيجوز ان يلحق خبر الواحد
بيانا به وجوابه انه لا اجمال فيه بالنسبة الى الطهارة لانها لا تدخل
لها في معنى الطواف واجماله كان بالنسبة الى الاشواط والابتداء واجماله
بهذا الوجه لانيا في عدم اجماله بوجه اخر وفي جامع الاسرار والاكثر شبه
ان يقال النص ليس بمجمل في نفسه ولكنه مجمل في حق المبالغة وابتداء الفعل
لان الامر صدر بصيغة التطوف وهي للتكلف والمبالغة وذلك يحتمل
ان يكون من حيث العدد ومن حيث الاسراع في المشي فالتحق خبر العدد والاسراع
بيانا فاما خبر الطهارة لا يصلح للبيانية لان الطواف لا يحتمل الطهارة اه وفي
شرح ابن ملك والاولى ان يقال ثبت العدد وتعين المبدا بالاخبار المشهورة
وانها تجوز الزيادة على الكتاب اه اى يبطل تاويل الشافعي اشارة الى
انه قوله والتاويل مرفوع عطف على شرط الولا لان المشروع
الطلاق في الطهر بيان لبطلان تاويل الشافعي القرء بالاطهار

والثلاثة

وبعض شرط الطهارة في اية الطواف كما قال الشافعي رحمه الله
لانه خاص معلوم معناه وهو الدوران بالبيت اى فالاجمال فيه
بالنسبة الى الاشواط اى وبالنسبة الى البداءة بالحجر الاسود لانيا في
وانما هي واجبة على الصحيح للحديث الا لا يطوفن بهذا البيت محدث
فهو ظني الثبوت قطعي الدلالة لانه نهي مؤكد بالنون ولذا قلنا بوجوب الترتيب
ايضا ولذا قلنا بوجوب الجابر اذا ترك كلا منهما كذا في اين نجيم واجماله
بالنسبة الى الاشواط اى وبالنسبة الى البداءة بالحجر الاسود لانيا في
عدم اجماله بوجه اخر وهو الطهارة وهذا جواب عن سؤال مقدر
وهو ان النص هنا مجمل لان نفس الطواف ليس يمراد بالاجماع فانه قدر
بسبعة اشواط وشرط فيه الابتداء بالحجر الاسود على الاصح فثبت
انه مجمل بالمعنى زائد ثبت شرعا عليه كالربا فيجوز ان يلحق خبر الواحد
بيانا به وجوابه انه لا اجمال فيه بالنسبة الى الطهارة لانها لا تدخل
لها في معنى الطواف واجماله كان بالنسبة الى الاشواط والابتداء واجماله
بهذا الوجه لانيا في عدم اجماله بوجه اخر وفي جامع الاسرار والاكثر شبه
ان يقال النص ليس بمجمل في نفسه ولكنه مجمل في حق المبالغة وابتداء الفعل
لان الامر صدر بصيغة التطوف وهي للتكلف والمبالغة وذلك يحتمل
ان يكون من حيث العدد ومن حيث الاسراع في المشي فالتحق خبر العدد والاسراع
بيانا فاما خبر الطهارة لا يصلح للبيانية لان الطواف لا يحتمل الطهارة اه وفي
شرح ابن ملك والاولى ان يقال ثبت العدد وتعين المبدا بالاخبار المشهورة
وانها تجوز الزيادة على الكتاب اه اى يبطل تاويل الشافعي اشارة الى
انه قوله والتاويل مرفوع عطف على شرط الولا لان المشروع
الطلاق في الطهر بيان لبطلان تاويل الشافعي القرء بالاطهار

والثلاثة خاص لعدد معلوم وحمله على الاطهار يلزم الزيادة والنقيص
الخ بيانه كما في التوضيح ان القرء لفظ مشترك وضع للحيض ووضع للطهر
ففي الاية المراد بالقرء الحيض عند ابي حنيفة رح والطهر عند الشافعي
رح فنحن نقول لو كان المراد الطهر لبطل موجب الخاص وهو ثلاثة لانه
لو كان المراد الطهر والطلاق المشروع هو الذي يكون في حال الطهر
فالطهر الذي طلق فيه ان لم يجتب من العدة يجب ثلاثة اطهار وبعض
طهر وان اجتب كما هو مذهب الشافعي يجب طهران وبعض طهر فان قيل
لا نسلم انه يجب طهران وبعض بل الواجب ثلاثة لان بعض الطهر طهر
فان الطهر اذا ما يطلق عليه لفظ الطهر وهو طهر ساعة مثلا قلت
اجاب في التوضيح بان بعض الطهر ليس بطهر لانه لو كان كذلك لما يكون بين
الاول والثالث فرق فيكفي في الثالث بعض الطهر فينبغي انه اذا مضى من
الثالث شيء يحل لها التزوج وهذا خلاف الاجماع قال وهذا الجواب قاطع
لشبهة الشافعي وقد انفردت بهذا اه وقد يقال يخالفه ما سيذكره الشارح
من انه تجزأ اجماعا فالاولى ما ذكره القوم من ان الطهر ان كان اسما للجمع
فقد ثبت ما ذكرنا سالما عن المنع وان لم يكن لزم انقضاء العدة بطهر واحد
بل اقل ضرورة اشتماله على ثلاثة اطهاره واكثر باعتبار الساعات
ولا ترد الزيادة عند الحمل على الحيض الخ اي فيما اذا طلقها في الحيض وهذا
جواب عن سؤال من طرف الشافعي رحمه ونوجيهه هو انكم اذا حملتم القرء
على الحيض والحال انها قد طلقت في الحيض وقد اوجبتم ثلاث حيض غير الحيضة
التي طلقت فيها لزمكم الزيادة على النص اذ موجب العدد كما يبطل بالنقصان
يبطل بالزيادة ونوجيه الجواب انه لما وجب تكميل الحيضة الاولى بشيء من

والثلاثة خاص لعدد معلوم وحمله على الاطهار يلزم الزيادة والنقيص
الخ بيانه كما في التوضيح ان القرء لفظ مشترك وضع للحيض ووضع للطهر
ففي الاية المراد بالقرء الحيض عند ابي حنيفة رح والطهر عند الشافعي
رح فنحن نقول لو كان المراد الطهر لبطل موجب الخاص وهو ثلاثة لانه
لو كان المراد الطهر والطلاق المشروع هو الذي يكون في حال الطهر
فالطهر الذي طلق فيه ان لم يجتب من العدة يجب ثلاثة اطهار وبعض
طهر وان اجتب كما هو مذهب الشافعي يجب طهران وبعض طهر فان قيل
لا نسلم انه يجب طهران وبعض بل الواجب ثلاثة لان بعض الطهر طهر
فان الطهر اذا ما يطلق عليه لفظ الطهر وهو طهر ساعة مثلا قلت
اجاب في التوضيح بان بعض الطهر ليس بطهر لانه لو كان كذلك لما يكون بين
الاول والثالث فرق فيكفي في الثالث بعض الطهر فينبغي انه اذا مضى من
الثالث شيء يحل لها التزوج وهذا خلاف الاجماع قال وهذا الجواب قاطع
لشبهة الشافعي وقد انفردت بهذا اه وقد يقال يخالفه ما سيذكره الشارح
من انه تجزأ اجماعا فالاولى ما ذكره القوم من ان الطهر ان كان اسما للجمع
فقد ثبت ما ذكرنا سالما عن المنع وان لم يكن لزم انقضاء العدة بطهر واحد
بل اقل ضرورة اشتماله على ثلاثة اطهاره واكثر باعتبار الساعات
ولا ترد الزيادة عند الحمل على الحيض الخ اي فيما اذا طلقها في الحيض وهذا
جواب عن سؤال من طرف الشافعي رحمه ونوجيهه هو انكم اذا حملتم القرء
على الحيض والحال انها قد طلقت في الحيض وقد اوجبتم ثلاث حيض غير الحيضة
التي طلقت فيها لزمكم الزيادة على النص اذ موجب العدد كما يبطل بالنقصان
يبطل بالزيادة ونوجيه الجواب انه لما وجب تكميل الحيضة الاولى بشيء من

الرابعة وحيث بنا مهما ضرورة ان الحيضة الواحدة لا تقبل التجزئة ومثله جائز
في العدة كما في عدة الامة فانها على النصف من عدة الحرة وقد جعلت قرائين ضرورة
كذا في التلويح قال الفنري وفيه بحث لان الحيضة التي وقع الطلاق فيها يلزم ان
تكون متجزئة ولذا اكملت بالرابعة اه ولعل الاولى في توجيه الجواب ان يقال ان
الحيضة لما لم تكن متجزئة لكونها اسما لما يتخلل بين الطهرين من الدم شرعا الغينا
ما يقع فيه الطلاق والا لزم مضي بعض المدة قبل الطلاق مع انه معقب له فبا
يلزم مما نر بصل الرابعة فتدبر اما الطهر فتجزئ اجماعا فافترقا من تتمة الجواب
السابق يعني لا يمكن ان يجاب بهذا اعني ثبوت الزيادة بالضرورة عما اوردناه
على الخصم من لزوم الزيادة لو حمل على الاطهار لان الطهر متجزئ اجماعا فلا
الحيض على ما قررنا فافترقا ومحالية الزوج الثاني بحديث العسيلة جواب
عما اورد على الاصل السابق من ان الخاص لا يحتمل البيان فلا يقبل الزيادة ولا
النقصان وقد وقعتم فيما ابيتم اي جعله مثبتا حلا جديدا مطلقا لا غاية
للثلاث فقط الخ اعلم ان الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اختلفوا في ان الزوج
الثاني هل تهدم حكما مضى من الطلاق واحدا كان او اكثر حتى اذا ملكها الزوج
الاول ملكها عجلا لا يزول الا بثلاث تطليقات او لا فذهب بعضهم الى
الاول واختاره الامام وابو يوسف رح وبعضهم الى الثاني واختاره محمد رح وقد
والشافعي رح وجه الثاني ان حتى في الآية خاص معناها الغاية فتفيد ان الزوج
الثاني غاية للحرمة الغليظة ويثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات
آدم خالية عن المحرمات كما في الصوم تنتهي حرمة الاكل والشرب بالليل ثم يثبت
الحل بالاباحة الاصلية فوطي الثاني يهدم حكم ما مضى من طلقات الزوج الاول
اذا كانت ثلاثا لثبوت الحرمة بها لا ما دونها اذ لا تثبت الحرمة به والقول بانها

عدة الامة اما الطهر فيتجزأ اجماعا فافترقا ومثله
ان زوج الثاني اذا جعله مثبتا حلا جديدا مطلقا
لا غاية للثلاث فقط كما قال محمد رح فانا
مستدلين بان كلمة حتى خاص معناه الغاية فلو

مثبتة للحل الجديد فيهدم ما دون الثلاث ايضا ليس عملا بالكتاب ولا بيانا له
واجاب المصنف بان كونه مثبتا للحل الجديد انما هو بحديث العسيلة فانه عبارة في
اشتراط وطئه في التحليل لكونه مسوقا له واشارة الى كونه محللا فانه عليه
السلام غيا عدم العود وهو الرجوع الى الحالة الاولى بالذوق فاذا وجد الذوق
ثبت العود وهو حل حادث قطعا لا سبب له سوى الذوق فيكون الذوق وهو
المثبت للحل فيما دون الثلاث يكون الزوج الثاني متمما للحل الناقص بالطريق
الاولى فظهر الفرق بين حتى في الاية وحتى الحديث قلنا محاليته انما ثبتت
هذه الزيادة صيرت المبتدا الذي هو محاليته بلا خبر والوحدة فيها لكان قوله
بحديث هو الخبر وهو قوله عليه السلام قال في المرأة روى ان امرأة
رفاعة قالت لرسول الله صلى الله عليه وسلم ان رفاعة طلقني ثلاثا
فتزوجت بعبد الرحمن ابن الزبير فلم احبذ معه الا مثل هذا واشارت الى هدبة
ثوبها تتهمه بالعنة فقال عليه السلام اتريدين ان تعودي الى رفاعة فقالت
نعم فقال عليه السلام لا حتى تذوقي من عسيلته ويذوق من عسيلتك اه
ورفاعة بكسر الراء وبالفاء والعين المهملة والزبير بفتح الزاي وكسر
الباء بلا خلاف كذا في العزمية وحرر في التحرير الخ قال ابن نجيم والتحقيق
ان ما ذكره المصنف لا يصلح جوابا للايراد بل هو مقرر له لان الايراد انكم
اثبتم التحليل بالحديث زيادة على الخاص وهو لا يجوز وانما الجواب انه
لا وجه للايراد اصلا لانه ليس من باب الزيادة على الخاص اذ ليس عدم
تحليله والعود الى الحالة الاولى من ما صدقات مدلول حتى ليلزم
ابطاله بالحديث فهو من قبيل اثبات ما سكت عنه الكتاب بالحديث كما
افاده في التحرير اه لكن صرح في التلويح ان حديث العسيلة مشهور وح يصلح

يزاد عليه قلنا محاليته انما ثبت بحديث العسيلة
وهو قوله صلى الله عليه وسلم لا امرأة رفاعة حتى
تذوق من عسيلته ولا يقول له انما حتى تنكح زوجا
غيره ليلزم ما قالوا وحرر في التحرير ان الحرمة

ما ذكره المصان يكون جوابا ويدفع الايراد كما مر بيانه لان المشهور يجوز
الزيادة على الكتاب فتدبر جواب سؤال ايضا وهو ان الشافعي الخ
مبنى هذا السؤال هو ان القطع مع الضمان على السارق لا يجتمعان عندنا
سواء هلك المسروق في يده او استهلكه في ظاهر الرواية وروى الحسن عن
ابي حنيفة انه يضمن اذا استهلكه وعند الشافعي يجتمعان لان الله تعالى امر
بالقطع بقوله فاقطعوا ولم ينف الضمان صريحا ولا دلالة لان القطع
اسم لفعل معلوم وهو لا بانة ولا دلالة له على انتفاء الضمان وانقطاع
عصمة المال اصلا ولا هو من ضروراته ايضا وتمامه في جامع الاسرار
او بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام لا غرم على السارق بعد ما
قطعت
يمينه والجواب ان البطلان باشارة قوله تعالى جزاء قال في العزمية ان يتغير
النص بدليل يدل عليه كقوله انت حر نص في اثبات الحرية فاذا اتصل به استثناء
او الشرط تغير موجبه فكذلك ههنا غير ان النص الذي لم يوجب سقوط
عصمة المال وهو قوله تعالى فاقطعوا ايديهما بدليل زائد اقترن به وهو
قوله جزاء وقد اجاب ابن الهمام عن ذلك الايراد بانه ليس من الزيادة بخبر
الواحد على النص لان القطع لا يصدق على نفي الضمان واثباته ليكون مما
صدق عليه المطلق وهو القطع بحيث يكون فردين له بخلاف الطواف فانه
صادق على طواف لا طهارة فيه وطواف فيه طهارة بل نفي الضمان حكم لنفي
غير مندرج تحت اسم ولا ثبت بالحديث المذكور والجزاء اذا ذكر مطلقا
الخ يعني ان الجزاء اذا ذكر في معرض العقوبات مطلقا يراد به ما يجب حقا
لله تعالى على الخلوص وهو انما يجب لهتك حرمة هي لله تعالى على الخلوص
ليكون الجزاء وفاء وذلك بان تثبت الحرمة لمعنى في ذاته كحرمة شرب الخمر

والزنا

لا لحق العبد لانه ح يصير حراما لغيره مباحا في ذاته ومثل هذه الحرمة لا توجب
الجزاء لله تعالى كشرب عصير الغير فعرفنا ضرورة انه استخلص الحرمة لنفسه
واذا استخلصها لنفسه لا تبقى للعبد ضرورة كالعصير اذا تخمر اذ هي حرمة
واحدة فمن ضرورة ذلك تحويل العصمة الى الله تعالى كذا في جامع الاسرار

فلا يجب الضمان الخ لانه قد استوفى بالقطع ما وجب بالهتك فلم يجب
عليه شيء اخر في القضاء واما في الديانة ففي الايضاح قال ابو حنيفة لا يحل للسارق
الانتفاع به بوجه من الوجوه وفي المبسوط عن محمد يفتى بالضمان والنقصان
للمالك من جهة السارق قال ابو الليث وهذا القول احسن كذا في شرح المختار

ولذلك صح ايقاع الطلاق بعد الخلع اي ايقاع صريح الطلاق على المرأة
بعد الخلع وذلك ان الله تعالى ذكر الطلاق الذي يكون مرتين بقوله تعالى الطلاق
مرتان ثم ذكر افتداء المرأة بقوله فان خفتم ان لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما
فيما افتدت به اي لا اثم على الرجل فيما اخذ ولا على المرأة فيما افتدت به نفسها
وفي تخصيص فعلهما في الافتداء بعد جمعهما في ان لا يقيما حدود الله تقدير فعل
الزوج على ما سبق وهو الطلاق لانهما لا تستخلص بالافتداء الا بذلك الفعل
فكان هذا بيانا لنوعيه اعني بمال وبدونه ثم قال فان طلقها اي بعد المرتين
سواء كانتا بمال او لا فكانه قال فان طلقها بعد الطلقتين اللتين كلتاهما او احداهما
خلع فدل على مشروعيته بعد الخلع عملا بموجب الفاء في تعليق الفا باول الكلام
بجعل الخلع فسخا وذكره اعتراضا كما ذهب اليه الشافعي رح ترك العمل بموجب
الفاء وهو التعقيب كذا في المرآة واشار المصنف الى ذلك بقوله الآتي عملا بقوله
تعالى فان طلقها فلا تحل له وفي التلويح واعلم ان هذا البحث مبني على ان يكون
التسريح باحسان اشارة الى ترك الرجعة واما اذا كان اشارة الى الطلقة

الثالثة على ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم فلا بد ان يكون قوله تعالى فان طلقها بيانا لحكم التسريح على معنى اذا ثبت انه لا بد بعد الطلقتين من الامساك بالمراجعة او التسريح بالطلقة فان اثر التسريح فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره على صحته بالحديث المختلعة يلحقها صريح الطلاق ما دامت في العدة

ووجب المهر بنفس العقد هكذا في النسخ ولكن عبارة المتن هكذا ووجب مهر المثل بزيادة لفظ المثل في المفوضة بكسر الواو وفتحها اي في نكاح المفوضة والجار والمجرور متعلق بوجب واعلم ان التفويض هو التزويج بلا مهر وهو عند الشافعي رح صحيح وفاسد فالصحيح هو ان تأذن البالغة بكرا كانت او ثيبا لوليها ان يزوجها بلا مهر او تقول زوجني ولا تذكر المهر فزوجها الولي بلا مهر او سكت عن ذكر المهر او السيد يزوج امته بلا مهر او سكت عن ذكره والفاسد ان يزوج الاب الصغيرة او المجنونة او البكر البالغة بغير رضاها ففي انعقاد النكاح عنده قولان اصحهما انه يصح ثم في التفويض الصحيح يجوز ان تسمى المرأة مفوضة بكسر الواو لانها فوضت امرها الى وليها ومفوضة بفتح الواو لان وليها فوضها الى زوجها بلا مهر ثم عندنا في التفويض الصحيح يجب مهر المثل بنفس العقد وعند الشافعي يتراخى الوجوب الى زمان الوطي حتى لو مات زوجها او مات هي قبل الدخول لا مهر لها لقول ابن عباس وابن عمر وزيد ابن ثابت رضي الله عنهم في هذه حبسها الميراث ولا مهر لها ولان المهر حقها فاذا رضيت بعدم وجوب الصداق صريحا او دلالة بالسكوت لم يكن لها كما لو ابرأته بعد الدخول كذا في جامع الاسرار واشار المصالى دليلنا في المسألة بقوله الآتي وان تبتغوا باموالكم اي قلنا بذلك عملا بالآية وهي التي زوجت بلا مهر اي زوجها وليها واما التي زوجت نفسها بلا مهر

فلا

وح لا دلالة في الآية على جواز شرعية الطلاق عقيب الخلع اهـ وح فيستدل صح

فلا تصلح محلا للخلاف لان نكاحها غير منعقد عند الشافعي كما في التلويح وقوله بلا مهر اعم من ان يكون غير مذكور او اشترط عدمه كما مر والشافعي رح فوضه الى رأي العاقدين فقال ما يصلح ثمنا يصلح مهرا كما في البيع والاجارة فان العقد مفوض الى رأيهما ولان المهر حقهما فاذا رضيت بالنقصان يجب ناقصا واشار المصالى دليلنا بقوله الآتي وقد علمنا ما فرضنا عليهم

وقد دخلت على الطلاق فافاد صحته بعد الخلع اي حيث رتبه على ما قبله فكانه قيل فان طلقها بعد الطلقتين اللتين كلتاهما او احداهما خالع فدل على مشروعيته بعده وجعل الفاء مرتبطة باول الآية وهو الطلاق مرتان ابطال لمعنى الخاص وهو التعقيب كما مر والا بتغا خاص وضع للطلب الخ بيان لوجه الدلالة وقدره في التوضيح بان الباء لفظ خاص معناه الالصاق واستعماله في غيره مجاز ترجيحا للمجاز على الاشتراك لاحتياجه الى وضع جديد والى القرينة في ارادة كل معنى من معانيه ولقلته في الكلام بالنسبة الى المجاز فلا ينفك الابتغاء اي الطلب وهو العقد الصحيح عن المال اصلا فاذا مات عنها او دخل بها وجب مهر المثل فالقول بالانفكاك ذهب اليه الشافعي ابطال لعمل الخاص وظاهر كلام الشارح ان الذي يبطل هو الابتغاء وفي المرآة وانما عدل عن تقرير فخر الاسلام ومن تبعه ان الابتغا لفظ خاص لان الذي يبطل في المفوضة ليس هذا الابتغا بل اقتران المال والصاقه به اهـ وقيد العقد بالصحيح لان العقد الفاسد لا يجب به المهر اجماعا بل يتراخى الى الوطي كما في التلويح فالفرض خاص معناه التقدير وكذا الكناية في فرضنا الخ حاصله ان الاستدلال مبني على مقدمتين الاولى ان معنى الفرض التقدير والثانية ان الكناية اعني الضمير المكنى به عن الاسم

وان فرضتم فريضة الخ اي العاقدين عملا بقوله تعالى ولا جناح عليكم فيما عاقدتم به انفسكم بقوله تعالى فان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم وقوله تعالى ولا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة ومتعوهن الخ فان قوله ولا جناح عليكم الخ يدل على ان الطلاق قبل الدخول والخلوة مشروع وقد دخلت على الطلاق فافاد صحته بعد الخلع اي حيث رتبه على ما قبله فكانه قيل فان طلقها بعد الطلقتين اللتين كلتاهما او احداهما خالع فدل على مشروعيته بعده وجعل الفاء مرتبطة باول الآية وهو الطلاق مرتان ابطال لمعنى الخاص وهو التعقيب كما مر والا بتغا خاص وضع للطلب الخ بيان لوجه الدلالة وقدره في التوضيح بان الباء لفظ خاص معناه الالصاق واستعماله في غيره مجاز ترجيحا للمجاز على الاشتراك لاحتياجه الى وضع جديد والى القرينة في ارادة كل معنى من معانيه ولقلته في الكلام بالنسبة الى المجاز فلا ينفك الابتغا اي الطلب وهو العقد الصحيح عن المال اصلا فاذا مات عنها او دخل بها وجب مهر المثل فالقول بالانفكاك ذهب اليه الشافعي ابطال لعمل الخاص وظاهر كلام الشارح ان الذي يبطل هو الابتغاء وفي المرآة وانما عدل عن تقرير فخر الاسلام ومن تبعه ان الابتغا لفظ خاص لان الذي يبطل في المفوضة ليس هذا الابتغا بل اقتران المال والصاقه به اهـ وقيد العقد بالصحيح لان العقد الفاسد لا يجب به المهر اجماعا بل يتراخى الى الوطي كما في التلويح فالفرض خاص معناه التقدير وكذا الكناية في فرضنا الخ حاصله ان الاستدلال مبني على مقدمتين الاولى ان معنى الفرض التقدير والثانية ان الكناية اعني الضمير المكنى به عن الاسم

الظاهر عبارة عن الشارع ولكن كون الفرض معناه التقدير انما هو على ما ذهب
اليه الاصوليون فقالوا انه حقيقة فيه بدليل غلبة استعماله فيه شرعا يقال
فرض النفقة اى قدرها او تفرضوا لهن فريضة اي تقدروا وفرضناها اي
قدرناها ومنه الفرائض للسهام المقدرة مجاز فى غيره دفعا للاشتراك وتعذيته
بعلى لتضمين معنى الايجاب وهو مخالف لتصريح الائمة بانه حقيقة فى القطع
لغة وفى الايجاب شرعا كما فى التلويح ولذا اقتصر على المقدمة الثانية فى التوضيح
ثم ان التقدير اما لمنع الزيادة او لمنع النقصان والاول منتف لان الاعلى غير
مقدر بالاجماع فتكون اداناه مقدرا وقد بينه صلى الله عليه وسلم بقوله لا تقطع
اقل من عشرة دراهم لانه وضع لمعنى خاص نفليل لكون الامر منه
وبيان له وان كان ادنى رتبة لان معنى الاستعلاء طلب العلو وعد الامر
بنفسه عاليا سواء كان عاليا فى نفس الامر اولا ولزيادة تحقيق هذا المعنى
يجب الظاهر اتى المصنف بلفظ السبيل لا لانه هو الذى افاد هذا المعنى كما ظن
لانه يفهم بدونه اى ما دل على طلب فعل ساكن الاخر بن فع ساكن صفة
لما او بنصبه على انه حال من فاعل يدل العايد على ما لان المراد هنا بالفعل
بالفتح الحدث لا المركب منه ومن الزمان اذ ليس ذلك مطلوبا ويمكن تقدير
مضاف اى على طلب مدلول فعل وهو بالكسر وعبارة التقرير لتوليد الاول
وهى ما يدل على طلب الفعل وهو ساكن الاخر وهذا التفسير للاكمال وهو صوب
من قولهم ما يكون مشتقا على طريقة افعل لما يرد عليه انه لا يشمل الامر من
المزيد وامر الغائب وان اول بانه ليس المراد خصوص هذه الطريقة بل نوعها
وهو طريقة اشتقاق الامر من المصدر وفى هذا التعريف ابحاث مذكورة
فى المرآة ولا يرد عليه ما اورده فى التلويح من انه غير مانع لانه قد يكون

للتهديد والتعجيز لانه لا طلب فيهما ويخص مراده بصيغة لازمة بيان
لما علم من قوله ومنه الامر لان جعل الامر من الخاص باعتبار اختصاص المعنى
بالصيغة والتالبزم منه اختصاص الصيغة بالمعنى تعرض للاختصاص من جانب
اللفظ ايضا بقوله بصيغة لازمة فان الاختصاص هنا من الجانبين فان اللفظ
قد يكون مختصا بالمعنى ولا يكون المعنى مختصا به كالالفاظ المترادفة اذا لم
يكن احدها مشتركا كانسان وبشر فانهما يشتركان فى الدلالة على الحيوان الناطق
وكل واحد منهما مختص بالحيوان الناطق لا يدل على غيره بخلاف الحيوان الناطق
فانه لا يختص بواحد منهما بل بمجموعهما واما اذا كان مشتركا كالعين بالنسبة
الى الميزان فانهما مترادفان وليس اللفظ مختصا بالمعنى فان للعين معان
اخر وقد يكون على العكس كبعض الالفاظ المشتركة باعتبار احد المعنيين
او المعانى لا باعتبار مجموع المعانى فان القرء مثلا اذا استعمل فى الحيض كان
الحيض مختصا به بمعنى انه لا يستفاد الامنه وليس القرء مختصا بالحيض لاستعماله
فى غيره وهو الطهر وقد يكون الاختصاص من الجانبين كالالفاظ المباينة وكما
تقدم من الخاص اي المراد من الامر يعنى باعتبار مدلوله وهو الصيغة
فان الامر الذى هو الاسم المركب من ام ر مدلوله الصيغة ومدلولها طلب
الفعل استعلاء حتما فالضمير فى قول المصنف مراده يعود على الامر السابق فى اول
البحث فان المراد به الصيغة فقول من قال المراد من الامر فى هذا المقام هو
الاسم بمعنى ام ر والمذكور فيما سبق هو المسمى ففى قول المصنف اتساع واستخدام
لا يخفى ما فيه على ذوى الافهام اى مختصة بذلك المراد اشار بذلك
لما فى ابن نجيم عن الكشف انه لا بد ان يقول لازمة مختصة به فان اللازم قد
يكون خاصا وقد يكون عاما والمراد هو الخاص هنا حتى لا يكون الفعل

اوجب عليك ان تفعل كذا ويخص من مراده اى المراد
من الامر وهو الوجوب بصيغة افعل الفعل منه عليه
السلام موجبا خلافا لبعض اصحابنا انه للندب اى

موجبا تفزيع على اختصاص الوجوب بالصيغة يعني ان الوجوب لا يستفاد
من غيرها فلا يستفاد من الفعل فالخلاف المذكور انما هو في خصوص المعنى لا في
خصوص الصيغة فافهم ايخا الفوائي ان الصيغة افعل خاصة في الوجوب واعلم
ان لا اختلاف في كون الفعل موجبا مبنيا على انه يسمى امرا حقيقة او لا فالجمهور
على ان حقيقته الصيغة واطلاق الامر على الفعل مجاز والبعض على انه حقيقة
فيهما فيكون مشتركا واحتجوا على الاصل وهو ان الفعل امر بقوله تعالى وما
امر فرعون برشيد اى فعله وعلى الفرع وهو ان فعله عليه السلام للايجاب
بقوله عليه السلام صلوا كما رايتموني اصلي والجمهور سبق القول المخصوص الى
الفهم عند اطلاق لفظ الامر فلو كان مشتركا كما قاله البعض لم يبق معين منهما
الى الفهم على انه مراد وانما يدل كل منهما على طريق المجاز وقد اعتمد هذا الدليل
في التحرير كذا في ابن نجيم موضحا الذي ليس بسهو ولا طبع كالاكل والشرب
ولا مخصوص به كالتهجد والتزوج فوق الاربع فانها لا ايجاب فيها اجماعا
وكان ينبغي ان يخرج ايضا من محل النزاع كما في التلويح ما كان بيانا لمجمل فانه
يجب اتباعه اجماعا وذلك كقطعه عليه السلام يد السارق من الكوع فانه
بيان لقوله تعالى فاقطعوا ايديهما واعلم ان دفع ما يرد على ظاهر قول
المص ويختص مراده بصيغة لازمة فانه يقتضي ان لا يكون مستفادا بغيرها
من فعل او غيره وحاصل الجواب ان الاختصاص اضافي والغرض نفي كون
الفعل موجبا على ما هو محل الخلاف مع انه قد يقال ان بوعيد او مع الانكار
على من لم يفعل فان كانت المواظبة بدون ما ذكر فهي دليل السنية وسيأتي
بيانه ان شاء الله تعالى في فصل المشروعات للمنع عن الوصال وخلع
النعال يعني مع انه عليه السلام فعله ولو كان جبلي فعله موجبا لما انكر

على من تبعه في فعل ظانا انه موجب بل كان حقه ان يبين ان ذلك الفعل ليس
مما يوجب كذا في تغيير التنقيح لما واصل عليه السلام روى انه عليه السلام
واصل فواصل اصحابه فانكر عليهم ونهاهم عن ذلك وقال ايكم مثلي يطعمني
ربي ويسقيني كذا في التلويح حين خلع نعليه صلى الله عليه وسلم روى ابو
سعيد الخدري رض بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي باصحابه
اذ خلع نعليه فوضعهما على يساره فلما راى ذلك القوم القوا نعالهم فلما قضى
صلاته قال ما حملكم على القائكم نعالكم قالوا رايناك القيت فقال عليه السلام
ان جبريل اتاني فاخبرني ان فيهما قذرا اذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان راى في
نعليه قذرا فليمسحه وليصل فيهما كذا في التلويح والا لزم التناقض يعني
والا نقل ان فعله عليه السلام ليس بموجب لزم التناقض اذ انكر عليهم الاقتدا
به في هذا الفعل وهو دليل على عدم الايجاب فيكون موجبا غير موجب وهذا
خلف قال ابن كمال لا يقال ما ذكرتم مشترك الالزام بان يقال لو لم يكن فعله
عليه السلام موجبا لما فهم الصحابة رض الايجاب لان فهمهم ذلك غير مسلم
كيف وقد خالفوه في البعض وذلك معارض راجح اذ في الموافقة احتمال
الاستحباب اه ولو سلم الفهم فلا نسلم انهم فهموه من الفعل بل من قوله عليه
السلام صلوا كما يذكره المص واما قوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني
يمكن حمله على الاقوال وان ظاهره عاما توفيقا بين الادلة او على عمومه
والوجوب من الآية لا من نفس الفعل كما مر وفيه بحث الخ يعني في
جعل هذين دليلا على ان الفعل ليس بموجب اذ النهي عن الاقتدا بهذين
الفعلين لا يوجب عدم ايجاب الفعل في غيرهما وقد يقال ان ما ذكر ليس
مما الخلاف فيه تأمل وانما الدليل ما مر من فهم الصيغة فقط عند

صيغة

فافهم قالوا ان فعله عليه السلام الذي ليس بسهو ولا طبع
ولا مخصوص به موجب واعلم ان المخصوص من ان
الوجوب بمختص بالصيغة نفي استفادته من الفعل
لا نفي كونه مطلقا فحينئذ استفادته منه
من غيرها فلا يستفاد من الفعل فالخلاف المذكور انما هو في خصوص المعنى لا في
خصوص الصيغة فافهم ايخا الفوائي ان الصيغة افعل خاصة في الوجوب واعلم
ان لا اختلاف في كون الفعل موجبا مبنيا على انه يسمى امرا حقيقة او لا فالجمهور
على ان حقيقته الصيغة واطلاق الامر على الفعل مجاز والبعض على انه حقيقة
فيهما فيكون مشتركا واحتجوا على الاصل وهو ان الفعل امر بقوله تعالى وما
امر فرعون برشيد اى فعله وعلى الفرع وهو ان فعله عليه السلام للايجاب
بقوله عليه السلام صلوا كما رايتموني اصلي والجمهور سبق القول المخصوص الى
الفهم عند اطلاق لفظ الامر فلو كان مشتركا كما قاله البعض لم يبق معين منهما
الى الفهم على انه مراد وانما يدل كل منهما على طريق المجاز وقد اعتمد هذا الدليل
في التحرير كذا في ابن نجيم موضحا الذي ليس بسهو ولا طبع كالاكل والشرب
ولا مخصوص به كالتهجد والتزوج فوق الاربع فانها لا ايجاب فيها اجماعا
وكان ينبغي ان يخرج ايضا من محل النزاع كما في التلويح ما كان بيانا لمجمل فانه
يجب اتباعه اجماعا وذلك كقطعه عليه السلام يد السارق من الكوع فانه
بيان لقوله تعالى فاقطعوا ايديهما واعلم ان دفع ما يرد على ظاهر قول
المص ويختص مراده بصيغة لازمة فانه يقتضي ان لا يكون مستفادا بغيرها
من فعل او غيره وحاصل الجواب ان الاختصاص اضافي والغرض نفي كون
الفعل موجبا على ما هو محل الخلاف مع انه قد يقال ان بوعيد او مع الانكار
على من لم يفعل فان كانت المواظبة بدون ما ذكر فهي دليل السنية وسيأتي
بيانه ان شاء الله تعالى في فصل المشروعات للمنع عن الوصال وخلع
النعال يعني مع انه عليه السلام فعله ولو كان جبلي فعله موجبا لما انكر

على من تبعه في فعل ظانا انه موجب بل كان حقه ان يبين ان ذلك الفعل ليس
مما يوجب كذا في تغيير التنقيح لما واصل عليه السلام روى انه عليه السلام
واصل فواصل اصحابه فانكر عليهم ونهاهم عن ذلك وقال ايكم مثلي يطعمني
ربي ويسقيني كذا في التلويح حين خلع نعليه صلى الله عليه وسلم روى ابو
سعيد الخدري رض بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي باصحابه
اذ خلع نعليه فوضعهما على يساره فلما راى ذلك القوم القوا نعالهم فلما قضى
صلاته قال ما حملكم على القائكم نعالكم قالوا رايناك القيت فقال عليه السلام
ان جبريل اتاني فاخبرني ان فيهما قذرا اذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان راى في
نعليه قذرا فليمسحه وليصل فيهما كذا في التلويح والا لزم التناقض يعني
والا نقل ان فعله عليه السلام ليس بموجب لزم التناقض اذ انكر عليهم الاقتدا
به في هذا الفعل وهو دليل على عدم الايجاب فيكون موجبا غير موجب وهذا
خلف قال ابن كمال لا يقال ما ذكرتم مشترك الالزام بان يقال لو لم يكن فعله
عليه السلام موجبا لما فهم الصحابة رض الايجاب لان فهمهم ذلك غير مسلم
كيف وقد خالفوه في البعض وذلك معارض راجح اذ في الموافقة احتمال
الاستحباب اه ولو سلم الفهم فلا نسلم انهم فهموه من الفعل بل من قوله عليه
السلام صلوا كما يذكره المص واما قوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني
يمكن حمله على الاقوال وان ظاهره عاما توفيقا بين الادلة او على عمومه
والوجوب من الآية لا من نفس الفعل كما مر وفيه بحث الخ يعني في
جعل هذين دليلا على ان الفعل ليس بموجب اذ النهي عن الاقتدا بهذين
الفعلين لا يوجب عدم ايجاب الفعل في غيرهما وقد يقال ان ما ذكر ليس
مما الخلاف فيه تأمل وانما الدليل ما مر من فهم الصيغة فقط عند

لما واصل عليه السلام وعن خلع النعال
في الصلوة حين خلع نعليه صلى الله عليه وسلم قال
ان فعله ليس بموجب والا لزم التناقض وفيه بحث
اذ الدليل ما مر من فهم الصيغة فقط عند الاطلاق

الاطلاق هذا ماخوذ من قول ابن بخيم ولم يتقدم له ذكر في عبارة الشارح بل ذكره
ابن بخيم قبله في قوله والجمهور سبق القول الخ وقد نقلناه عنه سابقا ووجه
الدلالة هو انه لما كان المتبادر من لفظ الامر عند الاطلاق الصيغة فقط
كان حقيقة فيها دون الاطلاق اذ التبادر من امارات الحقيقة ودلالة الفعل
على الوجوب مبنية على كونه امرا حقيقة وقد علمت انه ليس منه والوجوب
استفيد الخ اي وجوب الاتباع في الصلاة ثبت بهذا الحديث لا بالفعل
فالموجب هو القول لا غير واما قول التنقيح ايجاب فعله فيوهم ان كون الفعل
موجبا مستفاد من هذا الحديث وهو عين دعوى الخصم كما في التلويح
وقال صلوا الا صوب اسقاط لفظ وقال كما في بعض النسخ صلوا كما
رايتموني اصلي قال في تغيير التنقيح لم يقل كما اصلي لان فيه حرجا عظيما
هذا جواب عن تمسكهم بالحديث وهو الذي استدلوا به على الفرع وما بعده
جواب عن الاستدلال عن الاصل بانه تنصيص الخ بيان لوجهه
تمسكهم بالحديث قلنا لو كان الفعل موجبا لما احتيج الى الامر اي بقوله
صلوا بعد قوله تعالى واطيعوا الله واطيعوا الرسول وفي التلويح ونعم
ما قال الامام الغزالي رح انهم لم يتبعوه في جميع افعاله فكيف صاروا اتباعهم
في البعض دليلا ولم تصر مخالفتهم في البعض دليلا والامر المطلق موجبه
الوجوب المراد بالامر الامر باعتبار مدلوله اعني الصيغة وبالمطلق المجرد
عن القرينة الدالة على الوجوب او عدمه واعلم ان صيغة الامر استعملت
في معان مختلفة وهي على ما في التوضيح ستة عشر واوصلها تاج الدين السبكي
في جمع الجوامع الى ستة وعشرين ثم لا خلاف ان صيغة الامر ليست حقيقة في
الجميع وانما الخلاف في اربعة الوجوب والندب والاباحة والتهديد

ثم

الوجوب استفيد من الامر وبقوله عليه الصلاة
والسلام لما شغلوه عن الخندق عن اربع صلوات اصلي
فقضاها مرتبة والترتيب بالفعل هذا جواب الى الامر وسمي الفعل
على وجوب اتباعه في افعاله فقلنا لو كان الفعل
لما احتيج الى الامر وسمي الفعل
جوابا عن تمسكهم
الخ

فعند عامة العلما انها حقيقة في احد الثلاثة الاول من غير اشتراك ولا اجمال
ولكن اختلفوا في تعيينه فذهب جمهور الفقها الى انها حقيقة في الوجوب مجاز
فيما عداه وذهب بعض الفقها والشافعي في احد قوليه وبعض المعتزلة الى انها
حقيقة في الندب مجاز فيما سواه وذهب بعض اصحاب مالك الى انها حقيقة
في الاباحة وتوقف الاشعري والقاضي في انها موضوعة للوجوب او الندب
وقيل توقفا فيهما بمعنى لا ندري مفهومها اصلا كذا قرر التوقف في التحرير
وفي شرح جمع الجوامع للمحلي والتلويح انه بمعنى لم يدر وا هي حقيقة في الوجوب
ام في الندب ام فيهما بالاشتراك اللفظي وذهب بعضهم الى انها مشتركة وفيه خمسة
اقوال فقيل مشتركة بين الوجوب والندب اشتراكا لفظيا ونقل عن الشافعي
وقيل بينهما والاباحة وقيل موضوعة للقدر المشترك بين الاولين وهو الطلب
اي ترجيح الفعل على الترك وهو منقول عن الماتريدي وقيل للقدر المشترك
بين من الاذن وهو رفع الحرج عن الفعل وهو مذهب المرتضى من الشيعة وقالت
الشيعة مشتركة بين الاربعة وقد ترك المصنف ذكر هذا المذهب وذكره الشارح بقوله
ولا الاشتراك اي حكمه ومقتضاه فره في التلويح بالاثر الثابت بدقال
ابن بخيم فهو والحكم والمقتضى الفاظ مترادفة كما افاده الشيخ قاسم في فتاواه
الوجوب نسبه في التحرير الى الجمهور ونقل ابن امير حاج عن الامام الرازي
انه الحق وعن امام الحرمين والامدي انه مذهب الشافعي لبم القطعي والظني
يعني انما فسرنا الوجوب باللزوم ليكون المراد به الوجوب اللغوي لا الفقهي
الواجب القطعي والظني لان من افراد الامر ما ثبت بخبر الواحد وهو ظني ولو
خص بالامر القراني لكان معناه اللزوم القطعي لانه قطعيهما ولا
الاشتراك الفرق بينه وبين التوقف ان القايل بالتوقف يقول لا ادري مفهوم
هذا الامر فهو مجمل يتوقف فيه الى ان يتبين مراده بدليل والقايل بالاشتراك
يكتفي بالقرائن الدالة على المراد رد لما قاله بعض الشافعية جعله في التحرير

اي حكمه ومقتضاه الوجوب اي اللزوم لبم القطعي
والظني لا الندب والاباحة ولا التوقف ولا
الاشتراك كما قال بعض الشافعية
رد لما قاله بعض الشافعية

قول اكثر القائلين بان موجبه الوجوب وفى التلويح المشهور فى كتب الاصول ان
الامر المطلق بعد الحظر للاباحة عند الاكثرين وللوجوب عند البعض
ان موجبه غالبا قبل المنع الوجوب وبعده الاباحة نحو فاذا انسلخ الاشهر
الحرم الخ الصواب اسقاط لفظة غالبا من البين وقد تبع فى ذكرها ابن ملك
ولم ينفع فى كلام غيره واعلم ان فى كلام الشارح ايجازا اخل بالمراد من كلام المصنف وضحه
كلام التحرير حيث قال اكثر المحققين على الوجوب لصيغة الامر انها بعد الحظر
فى لسان الشرع للاباحة باستقرا استعمالاته فوجب حملها على المعنى الاباحى
عند التجرد عن الموجب لغيره لوجوب الحمل على الغالب مالم يعلم انه ليس من
الغالب نحو فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين اه يعنى فالامر هنا
للوجوب وان كان بعد الحظر للعلم بوجوب قتل المشركين الا المانع والغرض
استفاده ثم قال ولا مخلص لنا الا بمنع صحة الاستقرا ان تم اى منع صحته قال
ابن نجيم بعد نقله لكلام التحرير فما وقع فى الشروح من الاستدلال للاكثر بقوله
تعالى فاصطادوا وللبعض بقوله تعالى فاقتلوا غير صحيح اما فى التلويح من ان
المثال الجزئى لا يصح القاعدة الكلية ولانه ثابت بالقرينة ولا نزاع فى الحمل
على ما يقتضيه المقام عند انضمام القرينة والكلام عند التجرد عنها اه ونهذا
تعلم ما فى كلامه من الاختلال لانه ان اراد التقرير على ما ذكره صاحب التحرير
فلا بد من ان يقول وبعده الاباحة الا لقرينة نحو فاذا انسلخ الخ ويجب
اسقاط قوله لا فاصطادوا الخ لانه لا دخل له فى هذا التقرير وان اراد على
ما ذكره الشراح من ان الآية الاولى تدل لنا على القول بانه بعد الحظر للوجوب والآية
الثانية لا تدل للاكثر من انه بعده للاباحة لان المثال الجزئى لا يصح القاعدة
الكلية يرد عليه ان كلا من الآيتين من هذا القبيل فلا تدل لنا ايضا فتنبه

بالامر متعلق بالمأمور وقوله بالنص متعلق بالانتفا وقوله واستحقاق وما بعده
معطوف فان على النص هذا دليل ما عليه الجمهور من ان موجبه الوجوب لان

ان موجبه غالبا قبل المنع الوجوب وبعده الاباحة نحو فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين فالقاعدة الكلية كما فى
فتح فاذا انسلخ الاشهر الحرم لا يصح الا ان الكلام فى الغالب والكثير لا يصح عن الناموس بالاستقرا
لان الكلام الخ لا يخفى ان الكثير لا يصح التلويح هذا دليل ما عليه الجمهور

الندب والاباحة لا يفيدان الخيرة وتمامه فى التلويح حاصل ما ذكر فيه انه قال
الضمير فى لهم للمؤمن والمؤمنة جمع لهما بالوقوع فى سياق النفى وفى امرهم لله
ورسوله جمع للتعظيم والمعنى ما صح لهم ان يختاروا من امرهما شيئا ويتمكنوا من تركه
بل يجب عليهم المطاوعة وجعل اختيارهم تبعا لاختيارهما فى جميع اوامرهما
بدليل وقوع الامر منكرة فى سياق الشرط مثل اذا جاءك رجل فاكرمه ثم لا بد لهما
من بيان امرين احدهما ان القضا هنا بمعنى الحكم وتحقيقه ان الاتمام الشئ قولا
كما فى قوله تعالى وقضى ربك اى حكم او فعلا كما فى قوله تعالى فقضاهن سبع
سموات اى خلقهن والاسناد الى الرسول يعين الاول ثانيهما ان المراد من الامر
هو القول دون الفعل او الشئ على ما ذكروا فى قوله تعالى اذا قضى امرا اى اراد
شيئا اذ لو اريد فعل فعله فلا معنى لنفى خيرة المؤمنين منه ولو اريد حكمه
بفعل او شئ احتيج الى تقدير الباء وهو خلاف الاصل فظهر ان المراد من الامر فى
قوله تعالى من امرهم هو القول المخصوص لان تعليق الحكم بالوصف مشعر
بالعلية كما فى قولك اكرم العالم فانه يشعر بأن العلم علة لاكرامه وهنا خوفهم
وحذرهم من اصابة الفتنة فى الدنيا او العذاب فى الاخرة يجب ان يكون بسبب
مخالفتهم الامر وهى المأمور به كما ان موافقة الاتيان به ولا يكون فى مخالفة
الامر خوف الفتنة او العذاب الا اذا كان المأمور واجبا اذ لا محذور فى ترك
غير الواجب فيجب المأمور به اى بانصراف الطلب الى الفرد الكامل وهو
الوجوب اى الدليل العقلى قال المولى الفناري يعنى بالمعقول الاستفادة من
موارد اللفظ لا الدليل العقلى لان البحث لغوى اه والظاهر ان مراده من فسره بالدليل
العقلى ايضا ذلك لا المعنى المشهور كذا فى العزمية له عبارة يعبر عنه بها كالماضى
والحال والمستقبل فكان اولى اى فكان الايجاب اولى بان توضع له عبارة وهى الامر
لكنه يطلق على الندب والاباحة استدراك على قوله وموجبه الامر مرد خول
على المتن واذا اريد به الاباحة او الندب ظاهره ان الضمير يعود الى ما سبق

قوله ان تكون لهم الخيرة تمام
الاية من امرهم وهو محل
الاستشهاد كما ستعرفه

من الامر بمعنى الصيغة وهذا المقام يحتاج الى بيان فنقول اعلم ان الجمهور على ان
لفظ الامر حقيقة فى الندب خلافا للكرخى والجصاص واما الاباحة فالجمهور على
ان لفظ الامر مجاز فيها خلافا للكعبى فالمندوب مأمور به عند الجمهور خلافا لهما
والمباح غير مأمور به عندهم خلافا له كما يعلم من التلويح عن اصول ابن الحاجب
وغيره فالخلاف انما هو فى لفظ الامر لا فى صيغة نفعل فخبر الاسلام اذا اريد
بالامر الاباحة او الندب فقد زعم بعضهم انه حقيقة وقال الكرخى والجصاص
هو مجاز محمول على ذلك لكن يأبى عنه كلامه حيث جمع الندب والاباحة فى سلك
واحد وخص كون استعماله فيهما مجازا بالكرخى والجصاص وهو ظاهر فى
فى الندب واما الاباحة فقد علمت ان المجازية فيها قول الجمهور لا قولهما فقط
فلهذا ذهب اكثر الشارحين الى ان هذا الخلاف فى صيغته وح اضطروا الى
تاويل كلامه حيث اثبت او لا كون الصيغة حقيقة للوجوب خاصة ونفى
الاشتراك ثم اختار قول الجمهور بان الامر حقيقة اذا اريد به الاباحة والندب
وقال هذا اصح فما نقاه او لا اثبته ثانيا وتأويله هو ما اشار اليه المصنف بقوله
لانه بعضه وذلك لان اللفظ المستعمل فى جزء ما وضع له ليس بمجاز بناء على انه
يجب فى المجاز استعمال اللفظ فى غير ما وضع له والجزء ليس غير الكل كما انه ليس عينه
لان الغيرين موجودان يجوز وجود كل منهما بدون الاخر ويمتنع وجود الكل
بدون الجزء فلا يكون غيره فعنده اللفظ ان استعمل فى غير ما وضع له اى فى معنى
خارج عما وضع له فمجاز والا فان استعمل فى عينه فحقيقة والا فحقيقة قاصرة
وكل من الندب والاباحة بمنزلة الجزء من الوجوب فيكون صيغة الامر الموضوعة للوجوب
حقيقة قاصرة فيهما فحاصل الخلاف فى هذه المسئلة ان اطلاق الامر على الاباحة والندب
هل هو بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء استعارة بطريق المجاز وان قول فخر الاسلام
انه حقيقة فيهما مبناه على اصطلاح خاص فى المجاز بزيادة قيد على ما ذكره القوم فى
حده وهو ان يكون المعنى المجازى خارجا عن المعنى الحقيقى فالنزاع لفظى كما فى تغيير

التنقيح

اى الاباحة والندب جزء من الوجوب فحينئذ على ان كلا من المباح والمندوب
ما اذن فى فعله واستشكل بان المباح ما اذن فى فعله وتركه والمندوب ما اذن فى فعله
ورجح فعله على تركه فليست حقيقة كل منهما جزءا من الواجب ودفعه فى التوضيح
بان ذلك معنى المباح والمندوب وليس الكلام فيه وانما هو فى معنى كون الامر للندب
او الاباحة للقطع بان الصيغة لطلب الفعل ولا دلالة لها على جواز الترك اصلا فلا
الستفادة من الامر جواز الاباحة اعنى جواز الفعل وكذا فى الندب وهو بمنزلة
الجنس لهما وللوجوب وجواز الترك بحكم الاصل وتمامه فى التلويح لانه جاز فصله
وهو الوجوب الموضوع هو له فاستعماله فى غيره مجاز لان لزم الندب والاباحة عدم
استحقاق العقوبة بتركه ولا لزم الايجاب استحقاقها بتركه فيكون الوجوب والاباحة
والندب غيرين للتنافى بين لازميهما قال فى تغيير التنقيح والجامع جواز الفعل فى
لا بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء كما ذهب اليه البعض لان جواز الترك المعتبر
الندب والاباحة لا يجامع الوجوب المعتبر فيه امتناع الترك وجزء الشئ لا بد
ان يجامعه ولا يقتضى التكرار اى تكرار الفعل وهو وقوعه مرة بعد اخرى
فى اوقات متعددة وفى جميع الجوامع الامر لطلب الماهية لا للتكرار ولا مرة والمرة
ضرورية اذ لا توجد الماهية بافل منها فيحمل عليها اه وفيه اشارة الى رد ما قاله
بعض اصحاب الشافعى رح من ان للمرة والى قيل من انه يوجب التكرار المستوعب لجميع
العمر الا اذا قام دليل يمنع منه مستدلا بحديث الاقرع ابن حابس رض حيث فهم التكرار
من الامر بالحج وستأتى الاشارة الى الجواب عنه فى كلام الشارح اى لا يفيد الامر
المطلق التكرار اى لا يوجبه والمراد الامر باعتبار صيغته واراد بالمطلق المجرد عن قرينة
التكرار او المرة سواء كان موقتا بوقت او معلقا بشرط او مخصوصا بوصف او مجردا
عن جميع ذلك كما فى التلويح فلا بناء فى التقييد دخول المقيد بالشرط او الصفة فى محل
النزاع خلافا للشافعى قال الفنارى هذا رواية عن الشافعى والصحيح ان مذهبه
كمذهبنا كذا فى فصول البدايع اه والفرق بين الموجب والمحتمل ان الموجب يثبت من غير

اى الاباحة والندب جزء من الوجوب لان الوجوب المركب من جواز الفعل
مع امتناع الترك وقيل لا يكون حقيقة بل مجازا وعليه
لانه جاز اصله اى انتقل عنه ولا يحتمله خلافا للشافعى
الامر المطلق التكرار اى لا يفيد

الاولى حذفها لان الخصم لا يقول بانه الامر حقيقة اذا اريد به الاباحة او الندب بل انما يقولون ان لفظ الامر حقيقة فى القول

لعله مستفاد من لفظ كل لانه لو لم يكن كذلك لما صح كونه حقيقة فيها او المعنى قد استعمل فى غير ما وضع له وعدم ذكر كل يفيد فيهما حقيقة قاصرة لان استعمل فى غير ما وضع له مجاز

البيت وليس بمنكر وعند الشافعي رح لما احتمل النكرار تملك المرأة ان تطلق
ثنتين اذا نوى الزوج في التوضيح ذكروا هذه المسئلة بيانا لثمرة الاختلاف وقدمنا
بيانه قال ولم يذكروا ثمرة الاختلاف بيننا وبين من قال لا يحتمل النكرار الا ان
يكون معلقا بشرط فاورد ت هذه المسئلة وهي ان دخلت الدار فطلقتي نفسك
فعلى ذلك المذهب ينبغي ان يثبت النكرار قال وانما قلت ينبغي لانه لا رواية عن
هؤلاء في هذه المسئلة لكن بنا على اصلهم وهو انه يوجب النكرار اذا كان معلقا
بشرط يجب ان يثبت النكرار عندهم اه واعلم انه ورد في التحرير تفريع طلقي نفسك
على هذا الاصل السابق كما نقله المصنف وصدر الشريعة نقال لا يخفى
ان التفريع في هذه الصورة تعداد الايقاع فراد للمأمور به وعدم تعدادها وليس تعدادها
النكرار للفعل ولا ملزومه للتعدد في الايقاع فراد اذ الفعل واحد في الطلقتين
او ثلاثا فتعداد الايقاع فراد لا يلزم للنكرار عم منه لصدقه مع النكرار وعدمه فلا
يلزم من ثبوت التعدد ثبوت النكرار ولا من انتفا النكرار انتفا التعدد فاي
هذه الصورة وامثالها غير مبنية على هذا المعنى بل هي مسألة مبتداة وهي ان صيغة
الامر لا تحتمل التعدد المحض لافراد مفهومها فلا تصح ارادته منها كالطلاق من
اسقني خلافا للشافعي فانه ذهب الى انها تحتمله اه وتمامه فيه بدل على المصدر
اي مصدره ولا يحتمل اي مصدره التعدد فالام عوض عن المضاف اليه وضمير يحتمل
لمصدره والحاصل ان المصدر الذي يدل عليه اكم الفاعل لا يحتمل التعدد بمنزلة المصدر
الذي يدل عليه الامر فمعنى السارق الذي سرق مرة واحدة لانه لو اريد كل
السرقات اي الذي هو الفرد الاعتباري للمصدر ولا يعرف الا بموته فيؤدي
الى ان لا يقطع وان سرق الفضة الا عند الموت وقد انعقد الاجماع على خلافه
وبالفعل الواحد لا تقطع الا يد واحدة يعني ما ثبت ان المراد الفرد
الحقيقي وهو السرقة الواحدة فالواجب انها تقطع يد واحدة وان كان ظاهر الاية
يقتضي قطع اليدين بها لكنه ثبت ذلك بالاجماع فالمعنى الذي سرق والتي سرقت

يقطع

يقطع من كل منهما يد واحدة وهي اليمين بالسنة قولا وفعلا اي اليد الواحدة
التي يجب قطعها بالسرقة الواحدة هي اليمين ثبت ذلك بالسنة قولا وفعلا وايضا
بالاجماع وبقراءة ابن مسعود ايامهما فلم يبق اليسرى مرادة بالاية فلا تقطع ابدا

هو تقسيم للحكم الشرعي يعني ان المراد بالحكم هنا الحكم الفقهي الذي هو وصف
الفعل كالوجوب والحرمة لا الحكم الاصطلاحي او غيره كما مر في اول بحث الكتاب
نوعان لم يذكر تبعا للمختار الاسلام الاعادة وهي فعل ما فعل اولا مع ضرب
من الخلل تاليا وقيل اتيان مثل الاول على وجه الكمال لانها كانت واجبة بان وقع الاول
فاسدا هي داخلة في الاداء او القضاء بناء على فعلها في الوقت او خارجه لاخذ الاول
حكم العدم شرعا والا بان وقع الاول ناقصا لا فاسدا فلا تدخل هنا لان المتقيم
للواجب وهي ليست بواجبة وبالاول لا يخرج عن العهدة وان كان على الكراهة على
الاصح كذا في التقرير الاكملي لكن في شرح التحرير الاوجه الوجوب كما اشار اليه في
الهداية وصرح به المناوي في شرحه وهو موافق لما عن الرخسي وابي اليسر من ترك
الاعتدال تلزمه الاعادة زاد ابو اليسر ويكون الغرض هو الثاني وعلى هذا يدخل
في تقسيم الواجب ثم قال شيخنا المصنف يعني الكمال لا اشكال في وجوب الاعادة اذ هو
الحكم في كل صلاة ادبت مع كراهة التحريم ويكون جابرا للاول لان الغرض
لا يتكرر وجعله الثاني يقتضي عدم سقوطه بالاول اذ هو لا يلزم ترك الركن
لا الواجب الا ان يقال ان ذلك امتنان من الله تعالى اذ يجتسب الكامل وان تاخر
لما علم سبحانه انه سيوقعه اه ومنه ظهر انها قسم من الاداء او القضاء ان قلنا الغرض
هو الثاني والا فغيرهما اه فاغتنمه وهو تسليم عين الواجب المراد بالتسليم
المعنى المصدري وهو الايقاع ويعين الواجب الحاصل بالمصدر وهو الحالة المخصوصة
التي اشار اليها الشارح بقوله وهو افعال الجوارح فنفس الوجوب الثابت بالسبب
هو لزوم وقوع تلك الحالة ووجوب الاداء الثابت بالخطاب هو لزوم ايقاع تلك
الحالة والاداء المتعلق باختيار المكلف ايقاعها كذا حققه ابن نجيم وقيد بالعين لاحترازا

عن الغرض ص

بحث حكم الامر

فاد ان المقطع الكلي الشرعي هو الحكم الذي هو وصف الفعل كالوجوب والحرمة
نقسم الحكم الشرعي الى الواجب والحرام والمندوب والمكروه والمباح
اداء وهو تسليم نفس الواجب
وهي اليمين بالسنة قولا وفعلا وفاتها بقي اليسرى مرادة
لانه اشتبه عليه ان الامر اي الواجب بالايقاع المامور به نوعان

عن تسليم المثل كما سيأتي وبالواجب لاخراج النفل فلا يتصف بالاداء والقضاء وعبر في
التنقيح بالثابت بدل الواجب وقال فلنا في الاول اعني الاداء الثابت ليشمل النفل اه وهو
مبني على قول من يجعل الامر حقيقة في الاباحة والندب والا فهو خلاف ما عليه عامة
الفقهاء من ان النفل لا يطلق عليه الاداء الا بطريق التوسع كذا ذكره المحقق الفنري وكان
الثابت نائب ما في التنقيح حيث زاد الثابت بعد قول المص الواجب تفسيرا ولم يذكر مثله في القضاء
بناء على كون المتروك مضمونا والنفل لا يضمن بالترك واما اذا شرع فيه فافسده فقد
صار بالشروع واجبا فيقضي والمراد بالواجب هنا ما يعم الفرض ايضا وهو اللازم وهو
اعم من ان يكون ثبوته بصريح الامر كقوله تعالى اقيموا الصلاة اوما هو في معناه
كقوله تعالى ولله على الناس حج البيت وتمامه في التلويح لان بالتحريمة يثبت بالوقت
بكونه اداء عندنا وبركعة عند الشافعي يعني فلا يشترط على المذهبين فعل جميع الواجب
في الوقت لكونه اداء هذا واعلم ان ما نقله الشارح هنا من مذهبنا الظاهر انه ليس قول جميع
اصحابنا لما نقله في شرحه على الملتقى عن البهنسي والباقاني من انه بادراك ما دون الركعة
تكون قضاء واختلف في الركعة هل تكون الصلاة بادراكها اداء او قضاء وما يكون في
الوقت اداء وما بعده قضاء اقوال اصحها اولها وهو هذا في غير الفجر لبطلانها بطلوع الشمس
ثم استدرك على ما نقله هناك بما نقله هنا لكن ظاهر انه مستدرك ان ما نقله هناك
ليس مذهبنا بل مذهب الشافعي كما يفيده كلام التحرير حيث عزى الادراك بركعة الى
الشافعي وقال شارحه هو الاصح عندهم لظاهر الحديث من ادرك ركعة من الصلاة فقد
وكونه مدركا عندنا بالتحريمة في غير الفجر هو المشهور وهو مطلقا وجه للشافعية
والا ففي المحيط الصلوة الواحدة يجوز ان يكون بعضها اداء وبعضها قضاء وسبقه
الى هذا الناطفي وهو قول عامة الشافعية وهو التحقيق اه ملخصا فليحرر وهو تسليم
مثل الواجب به قال ابن نجيم فعرف بينهما بان القضاء يجب بالامر الاول وانما وجب بامر
جديد لا نحو مثله لا عينه واما على الصحيح فالقضاء فعل الواجب ايضا لكن الاداء فعله في
وقته والقضاء فعله بعده كما افاده في التحرير وقد ناقض المص نفسه لانه صحح انه بالامر
الاول

ادراك ركعة من الصلاة

الثابت بالامر وهو اعم من الواجب فان الحكم الشرعي
وان قال ابن ملك الواجب لكان اولى لان ما ليس بواجب
يكون اداء عندنا في وقته كما نقله ابن نجيم عن الغاية
ومن فضائه ما هو واجب بالامر
فقط كما نقله ابن نجيم عن الغاية
الواجب به اي بالامر

الاول وعرفه بما يفيد انه بامر جديد اه ويمكن ان يقال كما ذكره الشهاب المنيني سماه
مثلا مسامحة باعتبار نقصانه بفوات شرفية الوقت فكانه صار تسليم مثل الواجب
لا عينه مجازا فالمعنيان متباينان مع اشتراكهما في تسليم الشيء الى من يستحقه
وفي اسقاط الواجب واما بحسب اللغة فقد ذكروا ان القضاء حقيقة في تسليم العين
والمثل لان معناه الاسقاط والاتمام والاحكام وان الاداء مجاز في تسليم المثل لانه
مبني عن شدة الرعاية والاستقصاء في الخروج عما لزمه وذلك بتسليم العين دون
المثل كذا في التلويح يقال فلان ادى دينه اي قضاه واورد عليه انهم جعلوا ادا
الدين من قبيل الاداء الكامل كما يأتي فليس من باب القضاء حتى يجوز الاداء بنية القضاء
وبالعكس قال ابن نجيم تفريع غير صحيح ولذا تركه في التوضيح لان الكلام في اطلاق لفظ
على معنى وليس هاهنا لفظ وان ضم اليه الذكر بالسان فكذلك لانه اراد بكل لفظ
حقيقته وليس كلامنا فيه واما جوازه فباعتبار انه اتى باصل النية ولكنه اخطأ في
الظن والخطأ في مثله معفو عنه كما افاده في الكشف قلت لقائل ان يقول لا نسلم انه
ان ضم اليه الذكر باللسان فهو غير صحيح فان قولك نويت اداء الظهر الامس او قضاء الظهر
اليوم قاصدا ذلك لا شك في انه لفظ مطلق على معنى وليس المراد بكل لفظ حقيقته
بل المراد به غير ما وضع له فيكون مجازا ويصح التفريع بهذا الاعتبار نعم لو اتى بلفظ
غير قاصد له لا يكون مجازا ولكن لا داعي لحمل كلام المص عليه فليتأمل وجعل فخر
الاسلام القضاء حقيقة في معنى الاداء جمع بين قولين بعض المشايخ بان فخر الاسلام نظر الى معناهما
اللغوي فجعل القضاء حقيقة فيهما والاداء مجازا في غيره وغيره نظر الى العرف والشرع
فجعلهما مجازا في غير ما اختص كل واحد به وهو الامر الاول اشار بذلك
الى ان المراد بقوله بما يجب به الاداء الامر الذي علم به ثبوت الحكم لا السبب الذي ثبت به
الوجوب كالوقت مثلا كما صرح به في التلويح قال ابن نجيم وبه سقط ما قيل ان الوقت اذا
ضاق كان الجزء الاخير هو السبب واذا خرج الوقت كان كله هو السبب فقد اختلف السبب
ومع ذلك قالوا في بعد خروج الوقت نفس الوجوب لا وجوب الاداء لان الاداء بعده

في الصحيح ان القضاء اسم الفعل الواجب فيهما وجعل الاداء والقضاء
الاداء والقضاء يستعمل احدهما مكان الآخر مجازا شرعيا
منا بقال فلان ادى دينه اي قضاه وقال تعالى فاداء اليه
بالاداء لكن في التلويح ان الاداء يجوز بنية القضاء والعكس
بالاداء لكن في التلويح ان الاداء يجوز بنية القضاء والعكس

ممتنع والتكليف بالممتنع ممتنع وعامة الشافعية كان الاولى حذفه ليكون اشارة
الى ان مراد المص بالبعض من اصحابنا فلا ينافيه انه قول اكثر الاصوليين كما نص عليه في
جمع الجوامع الا ان يعطف على البعض خلافا للبعض قال ابن نجيم وقيل القضاء اتفاقا
فائدة ثمرة له في الفروع فسنده الى الامر الاول وهم مطالبون بالامر الجديد ومحل الاختلاف
القضاء بمثل معقول اما بمثل غير معقول كالفدية للصوم فبامر جديد اتفاقا من
النقصان وهو عدم وجوب صوم مقصود مخصوص به فانه لو اعتكف في ذلك الرمضان
اجزاه صوم الفرض عن صوم مخصوص به وهذا جواب يرد الخ الاصوب ان يقول
وهذا اعتراض لقوله بعده والجواب والاشارة الى مضمون قول المص وفيما اذا نذر الخ
ويحتمل ان يكون في الكلام حذف والتقدير جواب سؤال والضمير في يرد وفي تقديره يعود
على ذلك المضاف اليه وقوله والجواب بالرفع على تقدير مضاف اى وتقرير الجواب
والاشارة الى قول المص لعود شرطه الى الكمال الاصلي فجاز قضاؤه في رمضان
اخر لان القضاء انما يجب بالوجب الاداء والاداء قد وجبه النص الدال على وجوب الوفاء
بالنذر وهو انما يوجب صوما مخصوصا بالاعتكاف فيجوز القضاء في رمضان اخر
والجواب ان النذر بالاعتكاف انما وجب بما اوجب الاداء اى النذر وهو
يقتضي صوما مخصوصا بالاعتكاف لكنه سقط في رمضان الاول بعارض شرف الوقت
فاذا فات هذا بحيث لا يمكنه درك الا بوقت مديد يتوى فيه الحياة والموة وهو من شوال
الى رمضان اخر عاد الى الاصل موجبا الصوم مقصودا فوجوب القضاء مع سقوط شرف
الوقت احوط من وجوبه مع شرف الوقت اذ سقوطه يوجب صوما مقصودا وفضيلة
الصوم المقصود احوط من فضيلة شرف الوقت كذا في التوضيح هذا وغير خاف ان الكلام
فيما يجب بالامر وظاهر هذا التقرير مع تفسيرات السبب الاخر بالتفويت ان المراد بالسبب
الجديد والسبب الاول هو سبب الحكم لا النص الدال على الحكم والا كان المناسب ان يفسر
السبب الاخر بالقياس على الصوم والصلاة لورود النص في قضائهما والسبب الموجب
للاداء هو النص الدال على وجوب الوفاء بالنذر كما قررناه اولا قال في التلويح ويمكن ان يقال

كون

كون سبب القضاء هو النذر كناية عن وجوبه بالنص الدال على وجوب المنذور وكونه هو
التفويت كناية عن وجوبه بالقياس على الصوم والصلوة تعبيرا باللازم عن الملزوم وفيما
فيه فاذا زال عاد الشرط الى الكمال الخ لان ما في ثبوت شرف الوقت من الزيادة
وهي فضيلة صوم رمضان على سائر الايام مشوب بالنقصان وهو فوت فضيلة
الصوم المقصود فلما مضى رمضان سقط وجوب رعاية تلك الزيادة لما ذكرنا من
ان الموت قبل رمضان اخر ليس بناد رفينبغي ان يسقط ذلك النقصان المجبور بتلك الزيادة
ايضا كمن اسلم في الجزء الناقص لم يرتبط بقوله فلم يجز في رمضان اخر وصورة
المسئلة في الكافر اذا اسلم عند اصفرار الشمس وجب عليه صلوة العصر نا قصا فلم
يودها حتى دخل وقت الاصفرار من اليوم الثاني فانه لا يؤديها فيه وان وجبت ناقصة
بل يجب عليه اداؤها في وقت كامل والا في واجب لم عطف على قوله في رمضان
اخر اى ولم يجز في واجب اخر كصيام الكفارات سوى قضاء رمضان الاول واما فيه
فيجوز والى ذلك اشار المص بقوله فصام ولم يعتكف اى فانه لو لم يصم ولم يعتكف يخرج
عن العهدة بالاعتكاف في قضاء هذا الصوم وان فاته شرف الوقت لانه صوم
الشهر لانه خلف عنه بخلاف غيره والاداء انواع تقيم له مع التقييم في المعاملات
والعبادات وحاصل التقسيم هنا ما ذكره في التلويح عن مختار الاسلام ان المأمور به
اما اداء او قضاء ثم كل منهما اما محض ان لم يكن فيه شبهة الاخر او غير محض ان كان
فتصير اربعة ثم كل من الاداء المحض والقضاء المحض ينقسم قسمين لان الاداء المحض ان
كان مستجمعا لجميع الاوصاف المشروعة فاداء كامل والا فقاصر والقضاء المحض اما
ان تعقل فيه المماثلة فقضاء بمثل معقول واما ان لا تعقل فقضاء بمثل غير معقول فهذا
الاعتبار تصير الاقسام ستة ثم كل من الستة اما ان يكون في حقوق الله تعالى او حقوق
فتصير اثني عشر قسما وبهذا عرفت ان الكامل والقاصر قسمان للاداء المحض لا المطلق
الاداء كما فعل المص لانهما لو كانا قسمين لمطلق الاداء لكان حاصرا بين النفي والاثبات
فيلزم ان يكون الشبيه بالقضاء قسما منهما وقد جعله قسيما لهما ولو قال المص الاداء اما

العبادم

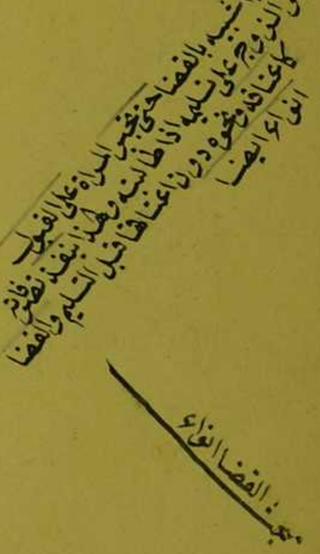
محض وهو كامل اوقاصر واما شبيه بالقضا لكان اظهر كما لا يخفى وهو ما يودى بكل اوصافه اى المشروعة من الواجبات والسنن والمندوبات كما فى جامع الاسرار وغيره وهو ماخوذ من قولهم اخر الاسلام والمحض منه هو الذى يوديه الانسان ملتبسا بوصفه كما شرع مثل الصلاة بجماعة لان هذه صلاة توفر عليها حقهما من الواجبات والسنن والاداب وفى العزمية لكن اعتبار الاداب فى كون الاداء كاملا محل كلام وتمامه فيها

كالصلاة بجماعة المراد ما شرعت فيه الجماعة مثل المكتوبات والعيدين والوتر فى رمضان والتراويح وما سواها فالجماعة فيه صفة قصور بمنزلة الاصبع الزائدة كذا فى شرحى ابن ملك وابن نجيم لكن ينبغى عدم ذكر التراويح لعدم صدق تعريف الاداء المار عليها حقيقة واما تقييدات الصلاة بالمكتوبة ففيه قصور اللهم الا ان يقال ان العيد والوتر مما كتب علينا على القول المفتى به فلم يخرج عنه سوى التراويح فهو اخصر واظهر من هذه الجهة والصلاة منفردا وكصلاة المسبوق فان اداءه قاصر وان ادى بعضها بالجماعة ولكن قصوره دون الاول لانه مقتد بحرمة كذا فى التقرير والاتقان والاحق اى اللائق الصرف والا فقد يكون مسبوقا بان فاته من اول صلاة امامه ركعة مثلا والباقى بعد اقتدائه فهو مسبوق لاحق واقتصر على الاول لان الثانى لكونه مسبوقا اداؤه قاصر كما مر والكلام ليس فيه وقوله بعذر قيد اتفاقى لان من سبق امامه فى ركوع وسجود يقضى ركعة والحاصل كما فى التلويح ان الصلاة المشروعة فيها الجماعة ان ادیت كلها بها فاداء كامل واكلها بلا انفراد فقاصر او بعضها به فقط فان كان البعض الاول فقاصر ايضا والا فخرشبيه بالقضا لفوات ما التزمه مع الامام بتعديل لركون اداءه شبيها بالقضا فهو يقضى ما انفرد له احراما الامام من المتابعة له والمشاركة معه بمثله لا بعينه لعدم كونه خلف الامام حقيقة الا انه لما كان العزيمة فى حقه الاداء مع الامام لكونه مقتديا وقد فاته ذلك بعذر جعل الشرع فى هذه الحالة كالاداء مع الامام فصار كانه خلف الامام ولما كان اداء باعتبار الاصل قضاء باعتبار الوصف جعل اداء شبيها بالقضاء فضا شبيها بالاداء كذا فى التلويح لو كان مسافرا قال ابن ملك هذه المسئلة مصورة فى مسافر اقتدى

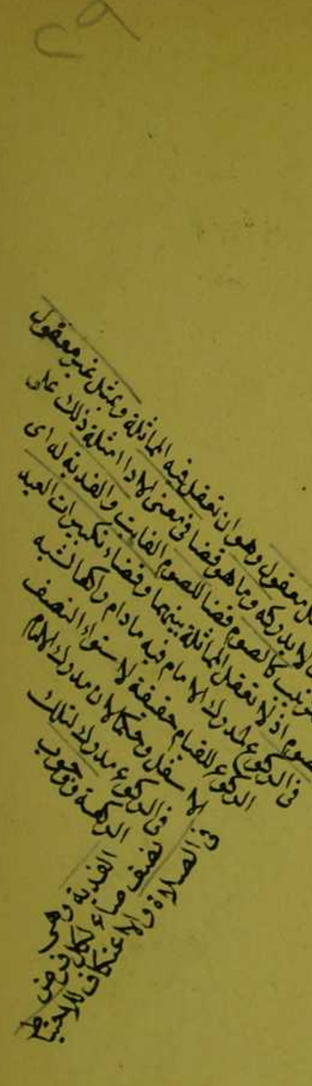
تم

مسافرا فنام ثم انتبه بعد فراغ الامام فاحدث فذهب الى مصره فتوضا او نوى فى موضعها الاقامة بعد فراغ امامه حال اداء ما بقى عليه من غير تكلم وبيان المحترزات فيه وانما لم يتغير فرضه باعتبار انه قضا والقضا لا يتغير لانه مبنى على الاصل وهو لا يتغير فى نفسه لا بقضائه والخلف لا يعارض الاصل ومنها الخ قال ابن نجيم لو قال وكذلك فى حقوق العباد لكان اظهر لان المراد ان الاداء ثلاثة فى حقوقهم ايضا كامل وقاصر وشبيه بالقضاء اه ويجيء ادخال الكاف على رد رد عين المقبوض المراد رده على الوصف الذى ورد عليه الغصب فهو تسليم عين الواجب باوصافه قال ابن نجيم ولو قال تسليم عين الحق ولو حكما لكان اولى وافود ليشمل رد المقبوض وتسليم المبيع الى مشتريه على الوصف الذى ورد عليه وهو فيهما تسليم الواجب حقيقة وتسليم بدل الصرف والسلم فيه وهو فيهما عين الواجب حكما اذ كل منهما ثابت فى الذمة وهو وصف لا يحتمل التسليم الا ان الشارع جعل المودى عين الواجب فى الذمة لئلا يلزم الاستبدال فيهما قبل القبض وهو حرام ولئلا يلزم امتناع الجبر على التسليم بناء على ان الاستبدال موقوف على التراضى وكذا الحكم فى سائر الديون لان الديون انما تقضى بامثالها ضرورة ان الدين وصف ثابت فى الذمة والعين المودى مغاير له الا ان الشرع جعله عين الواجب فالمودى عين الواجب حكما ومثل له حقيقة الا القرض فانه مثل حقيقة وحكما لعدم الضرورة لان رد المقبوض ممكن فلا نظر الى المقبوض (بكون) المودى مثلا ورده مشغولا بالجناية قال ابن نجيم لو قال وتسليمه لا على الوصف الذى وجب تسليمه عليه لكان اولى ليشمل ما سبق من الاقسام الغصب والبيع والصرف والسلم فيه وليشمل تسليم العين معيبا باى عيب كان من جناية او دين او حبل او مرض او زيادة فى الدين وهو اداء قاصرا اما كونه اداء فلورود ذه على عين ما غصب او باع فى صورة البيع واما كونه قاصرا فلكونه لا على الوصف الذى وجب عليه اداؤه والتفريع فى التلويح ومنها رد عبد غيره وتسليمه بعد الشراء قال ابن نجيم فى عبارته تساهل فان الرد منها ليس من الاداء اصلا وانما التسليم هو الاداء فلو قال وتسليم

عبد غيره المسمى مهرا بعد شرائه لكان اولى وكذا لو قال بعد ملكه لكان اولى لانه لا فرق
بين الشراء والهبة والميراث وهو اداء شبيه بالقضاء اما كونه اداء فمن حيث ان العبد
عين حق المراة لانه المستحق لها بالتسمية واما كونه شبيها بالقضاء من حيث ان تبدل
الملك يوجب تبدل العين بدليل السنة وهو حديث بريرة هو لها صدقة ولنا
هدية فالعبد المملك ثانيا كانه مثل ما استحقه بالتسمية لا عينه حتى يجبر على
القبول تفريع على كون التسليم اداء لانه عين حقها المسمى وقوله وينفذ اعتاقه
دون اعتاقه تفريع على كونه شبيها بالقضاء والزوج على تسليمه اذا طالبته
اى بعد ملكه لما ذكرنا من انه عين حقها مع قيام موجب التسليم وهو النكاح وبهذا
القيد اندفع ما اورد عليه من انه لو باع عبدا فاستحق بقضاء ثم ملكه البائع ثانيا
لا يجبر على تسليمه ثانيا لانفساخ البيع بعدم اجازة المستحق بخلاف النكاح لا ينفسخ
وبهذا تصرفانه كاعتاقه ونحوه الخ الاشارة بقوله وبهذا الى كونه شبيها
بالقضاء يعني ان نفاذ عتقه دون عتقها قبل التسليم متفرع على شبه القضاء لكونه
تصرفا صادفى ملك نفسه كما ان قوله حتى يجبر على القبول متفرع على كونه اداء كما
مر وينفرع على ما ذكرنا او لا من كون العبد مثل المسمى لا عينه حكما انه لو قضى
القاضى فى الصورة المذكورة على الزوج بقيمة العبد للزوجة ثم ملك العبد ثانيا
لا يعود حق المراة فى العين فلا يجبر الزوج على التسليم ولا الزوجة على القبول
لان حقها قد انتقل من العين الى القيمة بالقضاء فلو كان له حكم المسمى يعيبه لعاد حقها اليه
بقول الزوج مع اليمين كالمغصوب اذا عاد من اباقه بعد قضاء القاضى بالقيمة
للمغصوب منه يعود حقه بقول الغاصب مع يمينه كذا فى التلويح وزاد الشارح قوله
تصرفا انه وادخل الكاف على اعتاقه لتعميم الحكم واشارة الى انه ليس خاصا بالعتق
لان الكتابة والبيع والهبة وغيرها مثله ولكنه غير اعراب المتن حيث جعل اعتاقه
مجرورا بالكاف وقد كان فاعل ينفذ ويقع ذلك منه كثيرا كما مر ويأتى
ايضا اى كالاداء ولو قال محض وغيره والمحض نوعان لكان اولى كما تقدم



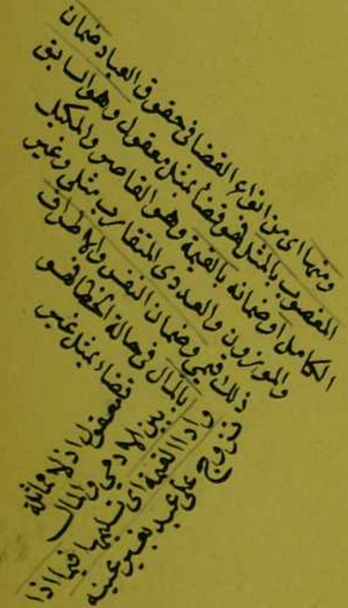
بمثل معقول قال ابن نجيم وقد اتفق الكل هنا على هذه العبارة حتى ابن الهمام فى المحرر
مع انافقدمنا عنه ان كون القضاء مثلا انما يتجه على انه باهر جديد واما على الصحيح
هو عين الواجب لا مثله فتعين ان تكون هذه العبارة مبنية على القول الضعيف
او يكون ذلك مجازا او لم ار من نبه عليه هنا اه والذى قدمه ذكرناه سابقا
اى لا يدركه يعنى العقل المفهوم من قوله غير معقول والظاهر النسخة
لا ندركه بالنون وان كان ما رايناه باليا اى لا ندركه بعقولنا فالمراد من كونه
غير معقول غير مدرك لا ان العقل ينفيه ويرده فان العقل من حجج الله تعالى
كالسمع بل اقوى امثلة ذلك على الترتيب الاولى ان يقول ومثل لذلك على
الترتيب بقوله كالصوم الخ لان الممثل به مدخول الكاف مع ما عطف عليه لا قوله
كالصوم اذ لا تعقل المماثلة بينهما لا صورة وهو ظاهر ولا معنى لان
معنى الصوم انهاب النفس بالامساك ومعنى الفدية تنقيص المال وان كان بينهما مماثلة
باعتبار انه لما صرف طعام اليوم الى المسكين فقد منع النفس عن الارتفاق به
فكانه لم يطعمها لكنا لا نعقلها فاثبتناها اما بالنص او الاجماع ثم اعلم ان الفدية انما
تكون خلفا عن صوم هو اصل بنفسه كقضاء رمضان والمنذور المعين اما صوم
الكفارات فلا تكون الفدية خلفا عنه فى حق الشيخ الفانى لانه بدل عن غيره والبدل
لا يكون له بدل كما عرف فى فتح القدير كذا فى ابن نجيم لمدرك الامام فيه مادام
راكعا قيد بذلك لان الامام اذا سهى عنها فركع ثم تذكر لا يأتى بها فيه بل يعود الى
القيام اتفاقا لانه قادر على حقيقة الاداء فلا يعدل بشبهه حتى لو كان المسبوق يرجو
ادراكه فيه لو اتى بها قائما فانه يأتى بها قائما كذا فى ابن نجيم عن الكشف وانما اشترط
بقاء الامام راكعا لانه ان رفع الامام راسه سقط عنه ما بقى من التكبير تقديما
للمتابعة على الواجب والقومة لم تكن محلا له لاداء ولا قضاء لانها للفصل وقيد بالمد
بالركوع لانه لو ادركه فى القومة لا يقضيها بنهما لانه يقضى الركعة مع تكبيرها
والاعتكاف اى فيما اذا وجب على نفسه اعتكافا ثم مات اطعم عنه وليه لكل يوم نصف



صاع كما فى ابن نجيم جواب سؤال وهو ان الفدية ثبتت ببض غير معقول يعنى
فانه يقتضى انما لا يعقل له مثل لا يقضى الا ببض وقد قالوا بذلك فى الوقوف
بعرفة ورمى الجمار وتكبيرات التشريق وتعديل الاركان فانها لا تقضى لعدم
النص وخالفوا ذلك فى صلاة الشيخ الفانى العاجز عنها فاوجبوا الفدية لها
عند الايصاء بها ولا نص انما النص فى الصوم العاجز عنها فاوجبوا الفدية لها
عند الايصاء بها ولا نص انما النص فى الصوم وهو غير معقول فلا يقاس عليه
لا بالقياس صوابه فلا يقاس عليه كما هو ظاهر فكيف عد بعضهم
الى الصلوة لان من شروط القياس ان يكون حكم المقيس عليه معقولا
قلنا يحتمل ان يكون ثبوت فدية الصوم معلولا بالعجز الخ يعنى ويحتمل ان لا يكون
معلولا ولا بد من ذكره اذ لا يتفرع على ما ذكره وحده وجوب الفدية بطريق
الاحتياط بل يتفرع عليه وجوبها قياسا وايضاح هذا الجواب كما فى التلويح ان
المعنى المؤثر فى ايجاب الفدية كالعجز مثلا مشكوك لا معلوم الا انه على تقدير
التعليل بالعجز تكون الفدية فى الصلوة ايضا واجبة بالقياس الصحيح وعلى تقدير
عدم التعليل تكون حسنة مندوبة تحوسبة فيكون القول بالوجوب احوط
ويرجى قبولها ولهذا قال محمد رض فى الزيادات فى فدية الصلوة تجزيه ان شاء الله
تعالى لا قياسا على الصوم ولهذا علق محمد الاجزاء بالمشية كما تقدم اذ لو
كان بالقياس لما احتاج الى الحاق لها استثنا كما فى سائر الاحكام الثابتة بالقياس
اى كما اوجبنا التصدق الخ فى العزمية هذا لدفع الاستبعاد وليس بمقيس
عليه لان الحكم فى المقيس عليه يجب ان يكون ثابتا بالنص والتصدق بالعين او بالقيمة
ليس كذلك ومعناه ان وجوب الفدية فى الصلاة للاحتياط بناء على احتمال التعليل
نظير التصدق فى كونه واجبا للاحتياط بناء على احتمال الاصالة بطريق الاحتياط
متعلق بقوله اوجبنا يعنى اذا اوجبنا التصدق بطريق الاحتياط لا بالقياس لان
الاصل فى العبادة المالية التصدق بالعين الا انه نقل الى الاراقة تطييبا للطعام

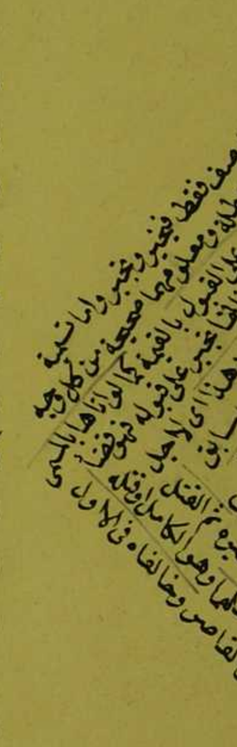
وتحقيقا

وتحقيقا لصيانة الله تعالى لكن لم نعمل بهذا التعليل المظنون فى الوقت فى معرض النص
وعملنا به بعد الوقت احتياطا فلهذا اذا جاء العام الثانى لم ينقل الى التضحية لانه
لما احتمل جهة اصالة ووقع الحكم به لم يبطل بالشك كذا فى التنقيح ومنها ضمان
المغصوب بالمثل وهو السابق او بالقيمة يعنى ان القضا بمثل معقول نوعان كامل
وقاصر فالكامل هو المثل صورة ومعنى والقاصر هو القيمة اذ لم يوجد للمغصوب
مثل او كان وانقطع بان لا يوجد فى الاسواق والاول هو السابق على الثانى اعنى
القاصر حتى لو ادى القيمة فى المثلى مع القدرة على المثل الكامل لا يجبر المالك
على القبول كما لا يجبر على اخذ المثل حالة قيام العين والواخر المصنف قوله وهو السابق
على قوله او بالقيمة لكان اولى لان السابق لا يكون الا بسبوق ولم يذكره قبله وان
ذكره بعده كذا قيل فى التعليل وفيه نظر لان المراد بالسبق انما هو السبق الحكم لا فى
الذكر يعنى ان وجوب ضمان المغصوب سابق على ضمانه بالقيمة والسبق فى الحكم لا يتوقف
على ذكر المسبوق قبله ولا بعده بل ولا على ذكره اصلا فلا اولى فى التعليل ان يقال
لتبعين المسبوق فان كلام المصنف محتمل لان يكون ضمان المغصوب بالمثل سابقا على رد
القيمة العين او على ضمان وجب باخير ذلك بتعين المراد فافهم ثم المراد باخير الوصف بالسبق
بان يقال والاول السابق لا بخصوص قوله وهو السابق لا يلائمه رجوع الضمير الى
بليه وغير ذلك فيمي ومنه المثلى المختلط بخلافه جنسه كالحنطة المخلوطة
بشعير والشيرج المختلط بالزيت والموزون الذى فى تبعيضه ضرر كالاوانى من
عن الزيلعى النحاس كما فى ابن نجيم فى حالة الخطا لانه لو كانت الجناية عمدا واختار القصاص
لا يضمن بالمال بل يجب القصاص ان لم يوجد الصلح لانه مثل لها صورة ومعنى
اذ لا مماثلة بين الادمى والمال اى لا مماثلة معقولة لنا بان الادمى مالك
والمال مملوك وضمانها به بالنص على خلاف القياس فلا يجب عند احتمال المثل
المعقول صورة ومعنى وهو القصاص خلافا للشافعى رح فان عنده ولى الجناية
مخير بين القصاص واخذ الدية اى تسليمها يعنى ان المراد بالاداء التسليم لا ما قابل

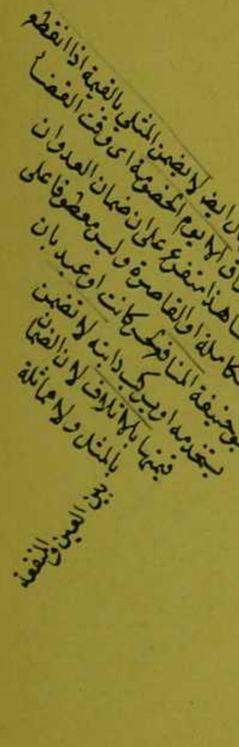


القضا فلا يحتاج ان يجعل من قبيل اطلاق الاداء على القضا مجازا كما في ابن نجيم
اى مما هو مجهول الوصف فقط اى لا الجنس بمعنى ان المراد بالعبد هنا مسمى معلوم الجنس
مجهول الوصف فيدخل تحته كل قيمي ومثلي كذلك فلو تزوجها على مكيل او موزون
وبين جنسه دون وصفه كان مخيرا بين تسليمه وتسليم قيمته كذا في ابن نجيم
فهو قضا يشبه الاداء الضمير عائد الى تسليم القيمة اما كونه قضا فلانه مثل الواجب
لا عينه لان المسمى هو العبد فكان تسليم عبد وسط اداء واما كونه شبيها بالاداء من جهة
الاصالة بناء على ان العبد لجهالة وصفه لا يمكن اداؤه الا بتعيينه ولا يتعين الا
بالتقوم فصارت القيمة اصلا يرجع اليه ويعتبر مقدما على العبد حتى كان العبد
خلف عنه ولهذا تمت انواع الاداء والقضا وقد قدمنا ان الاقسام اثنا عشر وقد
صارت ثلاثة عشر باعتبار ان القضا بمثل معقول في حقوق العباد كامل وقاصر
وقد جعلها بعضهم اربعة عشر قسما باعتبار ان القضا بمعقول في حقه تعالى كامل
كقضائها بجماعة وقاصر كقضائها منفردا وكما في التلويح بان الثابت في الذمة اصل
الصلاة لا وصف الجماعة فالقضا بجماعة او منفردا اتيان بالمثل الكامل لا ان
الاول اكمل فالحاصل ان الاداء ستة لانه اما اداء في حقوق الله تعالى او في حقوق
العباد وكل منهما ثلاثة كامل وقاصر وما هو شبيه بالقضا والقضا سبعة لانه
اما في حقوق الله تعالى او في حقوق العباد والاول ثلاثة قضاء بمثل معقول وبمثل
غير معقول وما هو في معنى الاداء والثاني اربعة قضاء بمثل معقول وهو كامل
وقاصر وقضاء بمثل غير معقول وما هو شبيه بالاداء اى لاجل ان المثل الكامل
سابق على القاصر يعني ان هذه المسئلة مبنية على ان الكامل هو السابق وان لم يكن
من قبيل القضا في شيء فذكرها هنا استطراد اى قطع شخص الخ يعني قطع
شخص واحد يد غيره ثم القتل عمدا قبل البرء فهي ثلاثة قيود ذكر المصوات منها
اثنين وترك الاخر وهو قبل البرء وحاصل وجوه المسئلة ستة عشر كما في التلويح
لانها اما ان يصدرا من شخص او شخصين وعلى التقديرين اما ان يكونا خطأين

او عمدين



اواحدهما عمدا والاخر خطأ وعلى التقادير اما ان يكون القتل قبل البرء او بعده
اه وفي الكل لا بد اخلاء عنده الا الخطأين قبل البرء من شخص واحد فدية واحدة
ومحل الاختلاف في عمدين من واحد قبل البرء وهي مسئلة المتن فتلخص ان صور
الاتفاق على انها جنايتان اربع عشرة صورة وعلى انها جناية واحدة صورة واحدة
وهي صورة الخطأين قبل البرء من شخص واحد وان صورة الاختلاف واحدة وهي
مسئلة المتن ولا يضمن المثلي بالقيمة الخ من التفريع على سبق الكامل لان النضيق
بالقضا فعنده يتحقق العجز بخلاف القيمي لان وجوب قيمته باصل السبب فتعتبر يوم
الغصب كذا في ابن نجيم من الاسواق اى التي يباع فيها وان كان يوجد في البيوت
اي وقت القضا فيه اشارة الى ان المراد بيوم الخصومة هو يوم تمام الخصومة
باتصالها بالقضا خلافا لهما اى لابي يوسف ومحمد فان الاول يعتبر يوم الغصب
والثاني يوم الانقطاع هذا متفرع على ان ضمان العدوان يعتمد المماثلة الكاملة
او القاصرة الخ يعني ان قول المصوفلنا المنافع لا تضمن الخ متفرع على المسئلة الثانية
وهي ان المغصوب يضمن بالمثل الكامل او القاصر ولكن هذا التفريع باعتبار
المفهوم وهو ان ما لا مثل له مطلقا لا يضمن كالتلف المنافع فانها لا مثل لها لا كامل
ولا قاصر لما سياتي ولا يجوز ان معطوفا على قوله وقال ابو حنيفة رح لانه متفرع
على ان المثل الكامل سابق على القاصر فاذا عطف عليه يقتضي ان له مثلا كاملا
سابقا على القاصر وليس كذلك لما علمت انه لا مثل له وجعل التفريع في التنقيح
على ان ما لا يعقل له مثل لا يقضى الا بنص واعتمده ابن نجيم هنا وقال وانما لم
يصرح المصنف به للعلم به مما سبق اه اى من قوله ووجوب الفدية في الصلاة الخ
بان يستخدمه الضمير المنصوب راجع الى الاحد الدائر بين الحر والعبد فيتبع في
ذلك ابن ملك وفي العزمية لا يخفى عليك انه الحاق مفداه اى لان نفي الضمان مبني
على انها لا مثل لها فلا تكون متقومة ولعل اطلاق القيمة مبني على دعوى الحضم
لان الضمان بالمثل ولا مماثلة بين العين والمنفعة اى لا صورة ولا معنى اما
الصورة فظاهر واما المعنى فلان المنفعة ليست بمال لان المالية للشيء بالتمول وهو عبارة
عن صيانة الشيء وادخاره لوقت الحاجة لا عن الاتلاف فان الاكل لا يسمى تمولا



والمنفعة لا تبقى وقتين بل كما توجد تتلاشى فلا يرد عليها التمول وكذا التقوم
الذى هو شرط الضمان اذ المعدوم لا يوصف بانه متقوم ولو وجد فبعد الوجود
لا يبقى التقوم لا احراز كالصيد والحشيش والاحراز لا يتحقق فيما لا يبقى
زمانين وتمامه فى جامع الاسرار الا فى ثلاث الخ قال ابن نجيم وينبغى ان يحمل
على ان فى هذه الثلاثة رواية عن الامام بان المنافع مضمونة فافتوا بها والا فكيف
جاز لهم الافتاء بخلاف جميع الروايات ولم ار من صرح به اه لو وجب على رجل
قصاص فقتله اجنبى اى فقتل الرجل الواجب عليه القصاص وهو القاتل اجنبى فالمصدر
فى قول المص لا يضمن بقتل مضاف الى المفعول ولعل الاولى اسقاط قوله فقتله
اجنبى اذ هو تكرار مع قول المص لا يضمن بقتل القاتل وظ كلام المص ان الذى
لا يضمن هو القصاص نفسه وحاول ابن ملك كلام المص فجعل الذى لا يضمن
الدية لان الخلاف فيها والاولى للش ان يفعل كذلك لقوله بعده وضمنهم الشافعى
ثم المراد انه لا يضمن لمن له القصاص لانه يضمن لولى القاتل الدية ان كان خطأ
ويقتص منه ان كان عمدا فلا يماثله المال اى لا صورة وهو ظ ولا معنى
لان فى القصاص معنى الاحيا وهو لا يوجد فى المال وانما ثبت فى الخطا على خلاف
القياس ضرورة صيانة الدم عن الهدر بالكلية اذا رجع الشهود بشهادتهم
بالطلاق الواقع بعد الدخول لان ملك النكاح ليس بمال متقوم لعدم المماثلة
بين البضع والمال صورة ومعنى ثم المراد انه لا يضمن بالازالة فلا يرد تقومه عند
الدخول لانه على خلاف الاصل اظهارا لخطره ولذا قالوا ان البضع متقوم عند
الدخول دون الخروج وفرعوا صحة تزوجه ابنه الصغير بماله وعدم جواز
خلع صغيرته بمالها وقيد المص بكونه بعد الدخول لانهما فى الطلاق قبل الوطى
يضمنان نصف المهر كذا فى ابن نجيم وضمنهم الشافعى فى المسائل الثلاثة
لكن نقل فى جامع الاسرار عن التهذيب ان القاتل لا يضمن الدية كما هو مذهبنا
فيبقى الخلاف فى الاولى والثالثة والله تعالى اعلم هى الحسن قدر الضمير
اشارة الى ان الاضافة بيانية لكنه غير اعراب المتن ضرورة ان الامر حكيم
اشارة الى ان ثبوت الحسن للمامور به مقتضى الشرع لا اللغة لتحقق صيغة الامر
فى

مبحث ولا بد للمامور به من صفة الحسن

فى القبيح فلو امر سلطان جائر بقتل انسان ظلما يسمى امر لغة ويقال لمن خالفه
خالف امر السلطان يطلق على ثلاثة معان افرد الضمير على ارادة المذكور ولا
لقال يطلقان على ملائم الطبع ابدل الطبع بالغرض فى المسايرة وهو الاولى
فان القتل منافر للطبع مع انه قد يكون ملائما للغرض كقتل العدو كذا فى ابن نجيم
وعلى متعلق المدح والذم يعنى فى العاجل وعلى متعلق الثواب والعقاب فى
الاجل واما بالمعنى الثالث فعند المعتزلة الخ يعنى ان مورد النزاع انما هو
هذا وقد فصل هذه الاقوال وبينها بيانا حسنا فى المرآة وشرحها فلا باس بايراد
ذلك هنا قال فيها قال الاشاعرة الحسن بهذا المعنى موجب الامر اى اثره الثابت
به فالفعل امر به فحسن لا انه حسن فامر به والحاكم به والموجب له الشرع ولا
دخل للعقل فيه وانما هو الة لفهم الخطاب الشرعى ومنا من وافقهم فى هذا الرأى
وقالت المعتزلة الحسن مدلول الامر بمعنى انه ثابت قبله وهو دليل عليه فالفعل
عندهم حسن فامر به على عكس ما عند الاشاعرة والحاكم به والموجب له العقل بمعنى
انه يقتضى المامور به شرعا وان لم يرد كما انهم يحكمون بوجوب الاصلح على الله تعالى
عنه علوا كبيرا ولا دخل للشرع فى الحكم بل الشرع مبين للحسن فى البعض الذى لا يدرك
العقل فيه الحسن ابتداء فانه ربما يظهر انه مقتضى العقل الحاكم عند خفاء الاقتضاء
وان لم يظهر وجه اقتضائه كما فى وظائف العبادات وما فى وجوب اخر رمضان صوم
ونحو ذلك ومنا من وافقهم لا مطلقا بل فى معرفة الله تعالى حتى قالوا بوجوب ايجاب
الايمان على العاقل الصبى ورده فى الكشف بان الايجاب عليه مخالف لظواهر
النصوص والروايات وقيل بالتفصيل فالحسن مدلول الامر فيما يفهم العقل حسنه
كالايمان واصل العبادات وموجبه فى غير المفهوم كاكثر الاحكام الشرعية والمختار
عندنا انه مدلوله مطلقا الحكمة الامر والحاكم به هو الشرع وليس العقل مجرد الة
لفهم الخطاب بل هو يعرفه فى بعض قبل السمع بلا كسب كحسن الصدق النافع اوبه
كحسن الكذب النافع ويعرفه فى بعض اخر بعده كاكثر احكام الشرع والمتنازعون فى
فى الحسن متنازعون فى القبح ايضا اه ملخصا مع بعض تغيير وبهذا التفصيل المذكور
ظهر الفرق بين طريقى الاشاعرة والماتريدية فانه عند الاشاعرة لا يعرف الا

بعد كتاب وبنى بخلاله عندنا كما علمت والعقل آلة للعلم بهما فيخلق الله تعالى
العلم عقيب نظر العقل نظرا صحيحا اى يدركه العقل بلا واسطة اى بلا واسطة
الامور الخارجة عن الذات بمعنى ان العقل لو كان موجبا لحسنه حين النظر
فى المامور به وان فرض عدم كونه مامورا به بامر صادر عن الحكيم كذا فى ابن نجيم عن
التقرير اى السقوط المذكور بعنى السقوط اصلا ووصفا اووصفا فقط
وقد تابع ابن ملك فى هذا التقسيم تبعا للاكمل وناقشه فى العزمية بما حاصله انظر
كلامه انه اراد بالوصف كونه حسنا وبالاصل كونه مامورا به واذا كان كذلك فالذى
يقبل السقوط وصفا لا اصلا مما لا يمكن تصوره لان عدم سقوط اصل ذلك
الشئ انما هو لكونه مامورا به واذا كان مامورا به فصفة الحسن ثابتة له لا تتخلف
عنه فكيف يتصور هذا القسم فليس المراد بكونه يقبل السقوط اولا يقبله لا سقوط
التكليف بنفس المامور به وعدم سقوطه على ما صرح به المحققون اه وسيأتى ما فيه
اولا يكون حسنا لعينه ولا لغيره لما اشار به الى ان قول المصاو يكون ملحقا
معطوف على قوله يكون حسنا لعينه فيكون مقابلا للحسن لعينه والحسن لغيره الاتى
ويكون قسما ثالثا من مطلق الحسن وليس معطوفا على قوله لا يقبل السقوط كما
هو ظاهر عبارته ودفع ما ثم هذا الوهم المذكور ايضا بقوله وهو نوعان لكن صدر
عبارة صدر الشريعة عند ذلك القسم من الحسن لمعنى فى نفسه وسنبينه اى
غير المامور به بعينه ان الضمير راجع لما هو عبارة عن المامور به ومثال
ما لا يقبل السقوط وصفا لا اصلا الاقرار بالله تعالى هذا مبنى على ما تقدم
وكلام المصنف فى الشرح وكلام صدر الشريعة صريحان فى ان الاقرار مثال للقسم
المعبر عنه بقوله اى يقبل سقوط هذا الوصف وهو الحسن لكن استشكل بان
الساقط فى حالة الاكراه هو وجوب الاقرار لا حسنه حتى لو صبر عليه حتى
قتل كان شهيدا وعدم الوجوب لا يستلزم عدم الحسن كالمندوب فلذا عبس
فى التنقيح بقوله اما ان لا يقبل سقوط التكليف واما ان يقبل وفى ابن نجيم واجاب
الهندى بانه لا يلزم من كون الصابر شهيدا بقاء حسنه لانه لو لم يسقط حسنه لما
ابيح ضده وهو اجراء كلمة الكفر وشهادته لكونه باذلا نفسه لحق الله تعالى

واذا

واذا سقط الوجوب لا يبقى ما فى ضمنه من الحسن ولا نسلم سقوط الوجوب بالاكراه
لما انه ابيح مع قيام المحرم ولذا قال فى اخر المنار وحرمته لا تحتمل السقوط لكنها
تحتمل الرخصة كاجراء كلمة الكفر فان اصله ساقط الضمير راجع الى الاقرار فان
لكن على تقدير مضاف اى ان اصل وجوب الاقرار ساقط لان الساقط ليس الا
وجوب الاقرار لا نفسه وقوله لا وصفه الضمير فيه راجع الى الاقرار نفسه
لانه المتصف بالحسن تدبر كحيض تمثيل للعذر ومثله النفاس والا فما
او وصفا لا اصلا كالصلاة فى الاوقات المكروهة هذا ايضا مبنى على ما تقدم
وفى العزمية ليس مثال هذا القسم مذكورا فى كلام الشيخ اكمل الدين وانما زاد
فى الطنبور نغمة لان سقوط نفس الصلاة ايضا فى الاوقات المكروهة مما لا شبهة
على احد والظاهر ان هذا القسم غير متصور كما سبق ولو قال فانها تقبل السقوط
بعذر فى الاوقات المكروهة لكان احصر واظهر مع كونه موافقا لكلام القوم
اه وفيه قصور نظر فان الاكمل قد صرح بهذا القسم فى اثناء كلامه فانه قال الا ترى
العقلية فى اعتبار السقوط وعدمه اربعة لان الحسن لعينه اما ان لا يقبل السقوط
اصلا ووصفا كالتصديق او يقبلهما كالصلاة او يقبل سقوط الوصف
دون الاصل كالصلاة فى الاوقات المكروهة او بالعكس كالاقرار وذكر
ان فى كلام فخر الاسلام الى استخراج هذه الاقسام ودعوى سقوط نفس
الصلاة فى تلك الاوقات غير مسلمة لما سياتى ان النهى فى المشروعات يقتضى
بقاء المشروعية وفروعوا عليه فروعا قال فخر الاسلام منها صوم يوم العيد
حسن مشروع باصله قبيح فى وصفه ولهذا صح النذر به لانه نذر بالطاعة
وانما وصف المعصية بذاته فعلا لا باسمه ذكر ثم قال ومنها الصلاة وقت
طلوع الشمس ودلوكها مشروعة باصلها اذ لا قبح فى اركانها وشروطها
لان حسنها بواسطة دفع حاجة الفقير الخ يعنى ان حسنها ليس لذاتها لان الزكاة
تنقيص المال وكذا الصوم تجويع النفس والحج سفر شاق وانما حسنها بالغير
وهو دفع حاجة الفقير وقهر النفس وزيارة البيت لكن الفقير والبيت
لا يستحقان هذه العبادة والنفس مجبولة على المعصية فلا يحسن قهرها فان تعفت

اشارة ثم

وايام التشريق ثم

الوسائط فصار تعبدا محضا لله تعالى كذا فى التنقيح وهذا يقتضى ان يكون هذا
القسم من الحسن لمعنى فى نفسه لانه بسقوط الواسطة رجع الى كونها عبادة محضة
ولا شك انها حسنة فى نفسها كما افصح عنه فى التوضيح فلا يحسن تقرير الشارح
حيث جعل هذا مقابلا للحسن لمعنى فى نفسه وفى غيره وان كان صدر عبارة التلويح
يوهم ذلك لما قضائه ان لا يكون لهذا القسم حسن اصلا كما اوضحه السيد الشريف
قدس سره فى حواشيه فافهم فالمتحقق به لعينه اى بالحسن لعينه او يكون
حسنا لغيره فذكر لفظ يكون اشارة الى ان قول المصاو لغيره معطوف على قوله
لعينه من قوله السابق اما ان يكون حسنا لعينه ومعناه ان يكون لا بالنظر الى
ذات المامور به بحيث لو فرض عدم الامر به وكان العقل محسنا ماحسنه فلا
بد فيه ان يكون حسنا لكونه اتيانا بالمامور به اذا اتى به لكونه مامورا به لا مطلقا
وبهذا علم فساد ما قيل ان كل المامورات حسنة لمعنى فى نفسها لهذا المعنى لانه
انما يكون كذلك اذا اتى به لكونه مامورا به فالوضوء لغير المنوى حسن لغيره عندنا
لاجل الصلاة والمنوى بنية امتثال امر الله تعالى حسن لغيره ولمعنى فى نفسه لانه
اتيان بالمامور به وتمامه فى التوضيح وهو نوعان اى ما يكون حسنا لغيره
الذى هو القسم الثالث من مطلق الحسن المامور به نوعان او يكون ذلك
الحسن المطلق الجامع لجميع الاقسام اشار به الى قوله او يكون حسنا الحسن فى شرطه
معطوف على قوله سابقا او يكون حسنا لعينه لا كما يوهمه ظاهر العبارة من انه
معطوف على قوله لا يتادى فيكون قسما ثالثا من الحسن لغيره وكما هو ظاهر عبارة
صدر الاسلام ايضا ولذا اعترض عليه فى التلويح بان فيه نوع تكلف وان جعله
من اقسام الحسن لغيره ليس اولى من جعله من اقسام الحسن لذاته قال فلذا افرد المصنف
لتلك المباحث فصلا على حدة اه ولدفع هذا الايهام من اول الامر قال الشارح
وهو نوعان بعد ما كان حسنا لمعنى فى نفسه اراد بالمعنى الحسن اى بعد
ما كان حسنا الحسن فى نفسه كما حققه فى المرآة زاد على التنقيح او غيره
بالطريق الاولى اعلم ان حاصل ما ذكره المصنف ان مطلق الحسن المامور به ثلاثة
انواع اما ان يكون لعينه او يكون ملحقا به او يكون لغيره والاول نوعان

ما لا يقبل

فكل مامور به حسن لكونه اتيانا بالمامور به ص

لمعنى فى نفسه او غيره بالطريق الاولى او ملحقا به كالوضوء

ما لا يقبل السقوط وما يقبله والثانى نوع واحد والثالث نوعان ايضا لانه اما
بنفس المامور به وما يتادى وبقى نوع اخر من مطلق الحسن المامور به يسمى الجامع
لانه داخل فى كل مامور به وهو ما حسن الحسن فى شرطه فما حسن لعينه حسن
لشرطه وكذا الملحق به حسن لشرطه وكذا ما حسن لغيره حسن بشرطه ويشير
الشارح الى ذلك فعلى هذا اورد على المصنف انه لا معنى لقوله بعد ما كان حسنا
لمعنى فى نفسه او ملحقا به فانه يقتضى انه خاص بالنوعين الاولين دون الثالث
فلو حذفه واقتصر على قوله او يكون حسنا الحسن فى شرطه لكان اعم واوجز
واجيب عنه بما اشار اليه الشارح بقوله او غيره بالطريق الاولى يعنى انما ذكره
لدفع ما يتوهم ان ما حسن لعينه او الحق به لا يكون حسنا لغيره ويفهم دخول
ما حسن لغيره بالاولى لجواز تعدد المحسنات كذا قيل وفيه تامل واجيب ايضا
بان الحسن الزائد الحاصل من حسن لغيره فائب النوع الثانى اى فان شرطه غيره
لا محالة فكان من الحسن لغيره كما هو ظاهر كلام المصنف به يندفع ما مر عن التلويح
لا يقال اذا كان هذا القسم من الحسن لغيره جامعا يلزم تقسيم الشئ الى نفسه
والى غيره لانا نقول يلزم ذلك لو كان جهة الحسن لعينه بعينها هى الجهة الاخرى
وليس كذلك بل غيرها غايته ان يشتمل على حسنين حسن باعتبار ذاته وحسن
باعتبار شرطه ولا منافاة بينهما كذا فى التقرير امثلة ذلك على الترتيب
كالوضوء الخ الاولى ان يقول ومثل لذلك على الترتيب بقوله كالوضوء كما مر
وجهه فى اول بحث القضا كالوضوء فان حسنه للتوسل للصلاة واما
فى نفسه فليس بحسن فانه تبرد وكذلك الجهاد فانه ليس بحسن فى نفسه لانه تخريب
بنيان الرب تعالى وانما حسنا لمعنى فى غيرهما وهو ما ذكره بقوله للتوسل
للصلاة وقوله بواسطة اعلاء كلمة الله تعالى كاقامة الحدود فانها ليست
حسنة فى نفسها لانها تعذيب العباد ولكنها حسنت بواسطة الزجر عن المعاصى
مثال لقوله فى شرطها اى لا لقوله او يكون حسنا كما يتبادر الى الوهم لان القدرة
ليست من اقسام المامور به وانما هى شرط محسن له ففى كلام المصنف مسامحة
حيث عطفها على الوضوء والجهاد مع انها ليست من اقسام المامور به مثلهما

الانواع

لمعنى فى نفسه امثلة ذلك على الترتيب كالوضوء فان حسنه للتوسل للصلاة وهى لا تتادى به بل بفعل مقصود بعده ولهذا قال تعالى وتتادى به كاقامة الحدود اعلاء كلمة الله تعالى بها العبد من اداء ما التزمه والقدرة التى تكون بها كذا فى شرحه مثال لقوله فى شرطه

لان تكليف العاجز قبيح تعليل لكون اشتراطها حسنا محسنا للمامور به وهذه المسألة مبنية على ان التكليف بما لا يطاق غير جائز عندنا خلافا للاشعري قال في المرآة واعلم ان ما لا يطاق ثلاث مراتب ادناها ما يمتنع لعلم الله تعالى بعدم وقوعه او لارادته ذلك ولا نزاع في وقوع التكليف به فضلا عن الجواز فان من مات على كفره بعد عاصيا اجماعا واقصاها ما يمتنع لذاته كجمع الحقائق وجمع الضدين او النقيضين والاجماع منعقد على عدم وقوع التكليف به والاستقرا يشاهد على ذلك والايات الناطقة به والمرتبة الوسطى ما امكن في نفسه لكن لم يقع متعلقا لقدرة العبد اصلا كخلق الجسم او عادة كالصعود الى السما وهذا هو محل النزاع اه فالقدرة شرط التكليف بالعقل عند الحنفية والمعتزلة وبالشرع عند الاشاعرة لكن عند المعتزلة مبني على انه يجب على الله تعالى ما هو اصلح لعباده وعندنا مبني على اقتضا الحكمة لذلك والحاصل انه لا نزاع بيننا وبينهم في وجوب ترك التكليف بما لا يطاق بمعنى اللزوم العقلي وعدم جواز التكليف لكنهم يقولون لو كلف بما لا يطاق لاستحق الذم تعالى عن ذلك ونحن لا نقول به فان له عز شانه ان يتصرف في ملكه كيف شاء وبالجملة معنى الوجوب عندهم ان للعبد حقا على الله تعالى بحيث لو لم يفعل في حقه لكان جائرا تعالى عن ذلك وعندنا ان الله تعالى لطفا وفضلا لو كان متفضلا منعما لا مؤديا حقا عليه ثم من الاشيا غير الا صلح ما يلزم عدم صدوره عن الله تعالى كالكذب واخلاف الوعد والظلم ومنه التكليف بما لا يطاق وكل ما هو منافٍ للحكمة وهو المراد بالوجوب عند المعتزلة ايضا الا ان المدرك عندهم هو القبح العقلي وعندنا مدرك اخر كما قرر بعض الا فاضل وهي بنوعان اخر اعلم ان الحقيقة قد تكون ماخوذة لا بشرط شيء وقد تكون بشرط لا شيء وقد بشرط شيء فالاول مطلق الحقيقة والثاني الحقيقة المطلقة والثالث الحقيقة المقيدة فاذا علمت الفرق بين الاقسام الثلاثة فاعلم قول المص وهي عائد على مطلق القدرة وهي الماخوذة لا بشرط شيء فهي اعم من ان تكون ادنى ما يمكن به العبد من اداء ما التزمه او لا فتكون من القسم الاول اعني مطلق الحقيقة وقوله مطلق الذي هو النوع

الاول

الاول من مطلق القدرة هو القدرة المطلقة الماخوذة بشرط لا شيء وهي المسماة بالقدرة الممكنة والمراد بها عدم التقييد بها بشيء مما قيد به مقابلها اعدم التقييد مطلقا فهو من القسم الثاني اعني الحقيقة المطلقة والنوع الثاني من مطلق قدرة هو القدرة الماخوذة بشرط شيء وهي المسماة بالقدرة الميسرة فهي من القسم الثالث اعني الحقيقة المقيدة لانها زائدة على الممكنة بدرجة التيسير بعد التمكن وفي كلام الشارح اشارة الى ما قررناه فاندفع ما اورد على المص من انه من تقسيم الشيء وهو القدرة المطلقة الى نفسه وهو المطلق والى غيره وهو الكامل وما اورد ايضا من انه فسر المطلق بالقدرة الممكنة وهي مقيدة لا مطلقة فافهم وبسمى القدرة الممكنة اي وبسمى هذا النوع القدرة الممكنة لكونه وسيلة الى مجرد التمكن والاقتدار على الفعل من اعتبار ميسر زائد بلا حرج غالبا كذا في بعض النسخ وفي بعضها بسقوط لفظ غالبا قال الفناري الاول قيد للتمكن والثاني ايضا قيد له بعد تقييده بالاول اه قال في التوضيح وانما قيدنا بهذا لانهم جعلوا الزاد والراحلة في الحج من قبيل القدرة الممكنة اه لانه قد يتمكن من اداء الحج بدون الزاد والراحلة نادرا وبدون الراحلة كثيرا لكن لا يتمكن منه بدونها الا بحرج عظيم في الغالب وفرق بين الغالب والكثير لان كل ما ليس بكثير نادر وليس كل ما ليس بغالب نادرا بل قد يكون كثيرا واعتبر بالصحة والمرض والحزام فان الاول غالب والثاني كثير والثالث نادر بدنيا كان او ماليا لعل الاولى ذكره بعد قوله بالامر كما في التنقيح والمرآة فيكون تعميما لما ثبت بالامر ويكون قوله كالصلوة وغيرها تعميما بعد تعميم اي سواء كان حسنا لنفسه او لغيره وهو شرط في اداء كل امر اشار الى ان كلام المص على تقدير مضاف وهو وجوب لان القدرة المذكورة ليست شرطا للاداء نفسه لوجوده قبلها كالفقير والزكوة قبل الحول فلو كانت شرطا للاداء لما تقدم عليها وليست شرطا ايضا لنفس الوجوب لانه جبري غير محتاج الى القدرة ولذا يتحقق في النائم والمغمى عليه اذا لم يود الى الحرج ولا قدرة ثمة وتمامه في المراة ولكون القدرة الممكنة شرطا لوجوب الاداء لم يجب الموضوع على العاجز عنه كالمفلوج ولم تجب الصلوة قائما بل قاعدا او موميا وتسقط الزكوة اذا هلك المال بعد الحول قبل التمكن لعينيته

لما ان وبسمى القدرة الممكنة وهو اذا يتمكن به المامور به غالبا بدنيا كان او ماليا ثابت بالامر وهو اي الاداء الذي شرط وجوبه او كل ما ثابت بالامر كالصلوة وغيرها والشرط لوجوبه اي لوجوب

غير م

فتدبر

تكونهم

عنه اتفاقا كما في التنقيح بالمعنى وقيد بالاداء لانه لا يشترط بقاء القدرة للقضا فيجب
وان كان في وقت عدم القدرة عليه كما في اخر جزء من الحياة والتوجيه في التحرير

بالام الباء والالف واللام من الث ولفظ امر من المتن عندنا اى عند ائمتنا الثلاثة
خلافا لزفر فانه قال لا يجب القضا على من صار اهلا للصلاة في الجزء الاخير من الوقت
لانه لا يجب الا اذا لعدم القدرة والا لادى الى التكليف بما لا يطاق والجواب عنه ما اشار
اليه المصنف بان شرط التكليف توهم ما يمكن به من الاداء لا حقيقته لتوهم الامتداد
فاشتراط القدرة للاداء اذا كان هو الفرض اما هنا فالفرض القضا وقد وجد السبب
فامكان القدرة على الاداء بامكان امتداد الوقت كاف للقضا كمسئلة الحالف على مس السما
فانه تنعقد اليمين لامكان البر في الجملة كما كان للنبي عليه السلام وتمامه في ابن نجيم وافاد
في المراة بانه انما يؤدي الى ذلك التكليف اذا كلف بالاداء في ذلك الجزء من الوقت وهو
ممنوع بل التكليف انما هو بالاداء مطلقا وذلك يتصور بوقوع الشروع في الوقت فاذا
شرع في الوقت يكون الفعل اداء وان اتم بعد الوقت اقول فيه انه يقتضي انه لو زال
الشروع في الجزء الاخير وأتم مع انه لا اثم اتفاقا كما نقله في حاشية التلويح وكامل
معطوف على قوله مطلق وهو النوع الثاني اى الموجبة لتيسير الاداء على المكلف
اى بعد ما ثبت الامكان بالقدرة الممكنة فهي كرامة من الله تعالى في الدرجة الثانية
من القدرة الممكنة ولهذا اشترطت في اكثر الواجبات المالية التي اداؤها شاق على
النفوس عند العامة وذلك كالنماء في الزكوة فان الاداء ممكن بدونه الا انه يصير به
ايسر حيث لا ينتقص اصل المال وانما يفوت بعض النماء كذا في التلويح وهي زائدة
على الممكنة لخ بيان لوجه تسمية هذا النوع كاملا لانها شرط في معنى العلة
تعليل لاشتراط دوامها لدوام الواجب بها لانها غيرت صفة الواجبات من
العسر الى اليسر تعليل لكونها شرطا في معنى العلة قال في التلويح اذ جاز ان يجب
بمجرد القدرة الممكنة لكن بصفة العسر فاشترطه القدرة الميسرة واوجبه بصفة
اليسر فيشترط دوامها نظرا الى معنى العلية لان هذه العلة مما لا يمكن بقاء الحكم
بدونها اذ لا يتصور اليسر بدون القدرة الميسرة والواجب لا يبقى بدون صفة
اليسر لانه لم يشرع الا بتلك الصفة ولذا اشترط بقاء القدرة الميسرة دون الممكنة

مع ان ظاهر النظر يقتضي ان يكون الامر بالعكس اذ الفعل لا يتصور بدون الامكان
ويتصور بدون اليسر وفي هذا اشارة الى انه ليس معنى التغيير ان الواجب كان اولا
بالقدرة الممكنة بصفة العسر ثم باشتراط الميسرة تغير الى صفة اليسر بل معناه انه لو
كان واجبا ابتدا بالقدرة الممكنة لكان جائزا فلما توقف الوجوب على القدرة الميسرة
صار كان الواجب تغير من العسر الى اليسر هذا ثم قوله صفة الواجب اما باعتبار تحقق
الوجوب بعد وجود القدرة الميسرة او باعتبار انه كان له صلاحية ان يكون واجبا
قبل وجودها كما في الواجبات بالقدرة الممكنة فسمي تلك الصلاحية صفة الواجب
قاله المولى الفناري حتى بطلت الزكوة كذا فيما رايناه من نسخ هذا الشافي
اخر بطلت والذي في نسخ المتن وكتب عليها الشراح تبطل بنا في اوله بعد التمكن
من الاداء اي وبعد الحول خلافا للشافعي واما اذا لم يتمكن بان هلك المال تمام الحول
فلا ضمان بالاتفاق كذا في التلويح وقيد المصنف بالهلاك لانها انما تبطل بالاستهلاك
لتعلقه بها على حق الفقراء وكذا لو عطل الارض الخراجية عن الزراعة بعد التمكن
لم يسقط الخراج لتعلقه بها بخلاف ما لو اصطلم الزرع آفة فانه لا تقصير منه حتى لو امكن
استمالها بعده وجب واطلق في الهلاك فشمل ما اذا هلك بعد طلب الساعي وامتناعه
هو الصحيح كما في البدايع وتمامه في ابن نجيم لاشتراط دوامها علة للبطلان اى
بطلت الزكوة وما بعدها لاشتراط دوام القدرة الميسرة التي هي وصف النماء لانها
كانت ممكنة بدونه كما تقدم فظهر صحة التفريع واندفع ما يقال ان تفريع سقوط
الزكوة بهلاك النصاب على ما سبق ليس كما ينبغي لانه متى يكون اشتراط النصاب
للبر وليس كذلك ووجه الاندفاع ان تفريع ذلك على هلاك النصاب ليس لانه من
جملة القدرة الميسرة التي هي وصف النماء تفوت بهلاكه فان بقاءها ليس بشرط
لبقاء الواجب لانها شرط محض ليس فيها معنى العلة بدليل انها لم تغير صفة الواجب
من اصل الامكان وبقاء الشرط ليس بشرط لبقاء الواجب كالشهود في النكاح
لوجوبها بقدرة ممكنة وهي القدرة على ان يمشي ويكتسب ويملك نصف صاع والزائد
زائد على اصل القدرة هكذا فيما رأيناه من النسخ ولعل في العبارة سقطا والاصل
لوجوبها بقدرة ممكنة وهي الزاد والراحلة وملك النصاب لا القدرة على ان يمشي

انه وذلك لان مقصود المصان الحج وصدقة الفطر مما وجب بقدرة ممكنة وهي
الزاد والراحلة وملك النصاب في الثاني وان ذلك ادنى ما يتمكن به ولا يقع
اليسر فيهما الا بخدم ومراكب واعوان في الاول وملك اموال في الثاني وليس بشرط
بالاجماع وفي هذا رد لمن زعم انهما وجبا بقدرة ميسرة وان ادنى ما يتمكن
به في الحج القدرة على المشي واكتساب الزاد في الطريق وفي صدقة الفطر ملك
نصف صاع من بر او صاع من شعير والزائد من اشتراط الزاد والراحلة
في الحج وملك النصاب في صدقة الفطر زائد على اصل القدرة الممكنة فيلزم
ان يكونا بقدرة ميسرة وهل تثبت صفة الجواز للمأمور به لو قال كغيره
وهل الاتيان بالمأمور به يوجب الاجزا الكان اولى وفي العضد اعلم ان الاجزا
يفسر بتفسيرين احدهما حصول الامتثال به والاخر سقوط القضا فان فسر بالاول
فلا شك ان الاتيان بالمأمور به يحققه وذلك متفق عليه وان فسر بسقوط
القضا فقد اختلف فيه والمختار انه يستلزمه وقال القاضي عبد الجبار لا يستلزمه
وتمامه في ابن بخيم قال ولم يذكروا الاختلاف ثمرة اه وذكر المصنف في شرحه في
توجيه القول الاول ان من صلى اخر الوقت ظانا الطهارة مأمورا بالاداء ولم تجز
صلاته حتى يجب عليه القضا ان ظهرت نجاسة الماء وتغير الجواز والاجزا سقوط
القضا ولو جازت لسقط ثم ذكر في توجيه الثاني ان الامر يقتضي فعل المأمور به
وهو يقتضي سقوط الامر وهو المراد بالجواز والاجزا وجواز الصلاة بنا على
انها غير منهي عنها ومتى تبين نجاسة الماء تبين عدم اجزائها فبقي التكليف الا
ان يموت قبل العلم لانه معذور وثبت انتفا الكراهة قد ثبت للاشارة
الى ان قوله وانتفاء بالرفع عطفا على صفة والضمائر الثانية ليكون داخلا تحت
الصحيح كما تفيده عبارة ابن بخيم والشمني بل في التشبيه بعيدة الشمني فتكون
الكراهة في التاخير لهذه العلة واما القبول فلا يدري هو المختار كما في الولوالجية
وغيرها يعني ان المصنف قيد بالجواز والكراهة ولم يذكر القبول هل يثبت اذا اتى
بالمأمور به لان المختار انه لا يدري كما قال ابن بخيم عن الولوالجي رجل توضا
وصلى الظهر جازت صلاته والقبول لا يدري هو المختار لان الله تعالى قال

انما

وجب ام

انتفا الكراهة

لجزء قول الامر المكروه كاد

قد بينا ان لا امر المكروه

عصر يوم عند الغيم فلما

هو الصلاة ولا كراهة فيها بل في التشبيه بعبدة

الشمس واما القبول فلا يدري

العلو الجية وغيرها واذا عدم صفة الوجوب

انما يتقبل الله من المتقين وشرائط التقوى عظيمة اه قال وفي فتح القدير لا يقبل
الحج بنفقة حرام مع انه يسقط الفرض معها وان كانت مغصوبة ولا تنافي بين سقوطه
وعدم قبوله فلا يثاب لعدم القبول ولا يعاقب عقاب تارك الحج اه وذلك
منسوخ بالاجماع الباء للملابسة لا صلة للنسخ يعني ان كونه منسوخا مجمع عليه
لان الناسخ الاجماع فانه لا يصلح للنسخ عند الجمهور كالقياس كما سيأتي ان شاء
الله تعالى اي المأمور به اشارة الى انه تقسيم ثان للمأمور به فانه قسمه اولا
باعتبار حالة المأمور به في نفسه من الاداء والقضاء والحسن لعينه او لغيره وثانيا
باعتبار امر غير قائم به هو الوقت فالمقسم فيهما الواجب بحيث لا يفوت الاداء
بفواته الظاهر ان الضمير في فواته عائد الى الوقت فيقتضي ان يكون للمطلق وقت
لا يفوت الاداء بفواته وليس كذلك لان المطلق كما في التحرير هو الذي لم يقيد طلب
ايقاعه بوقت من العمر اي بوقت لا يجوز قبله ويفوت بفواته وان في وقت
لا محالة ولعله لو اسقط لا من قوله ولا يفوت وجعل بحيث صفة للوقت لصح
كلامه ويكون التقدير مطلق عن الوقت الكائن بحيث يفوت بفواته فليتأمل
وكذا صدقة الفطر فصلها عما قبلها اشارة للخلاف فيها ولكن غير اعراب
المتن على الصحيح خلافا لما استظهره في التحرير حيث قال والظاهر تقييدها بيومه
لقوله عليه السلام اغنوهم عن المسألة في هذا اليوم فبعده قضاء قال ابن بخيم والظاهر
انه اجرى الخلاف فيها وقد حكى في البدائع خلافا بينهم فمنهم من قال يجب وجوبا
مضيقا بيوم الفطر والصحيح غيره فالمختار في التحرير ترجيح لما قابل الصحيح
وقضاء رمضان على الاظهر قال في التلويح جعلوا صيام الكفارات والنذور
المطلقة وقضاء رمضان من الموقت باعتبار ان الصوم لا يكون الا بالنهار
والظاهر انه من قسم المطلق كما ذهب اليه صاحب الميزان لان التعليق بالنهار دخيل
في مفهوم الصوم لا قيد له وتمامه فيه والتراخي جواز تاخيره عنه نحو التراخي
بقيد ان احدهما عدم التقييد بالحال وهو مراد المصنف والشريعة ثانيهما
التقييد بالاستقبال وهو المراد من قولهم المختار ان مطلق الامر ليس على الفور
ولا على التراخي ولا دلالة للامر على احدهما بل كل منهما بالقرينة وفي التحرير

مبحث ان المأمور به مطلق عن الوقت

فرع الامر بالمأمور به م

الثابت للمأمور به لا ينفي صفة الجواز للمأمور به عندنا
خلافا للشافعي ومثمرته في قوله عليه السلام من
حلف على يمين ثم راى غيرها خيرا منها فليكفر عن
يمينه ثم ليات الذي هو خير فانه يدل على ان
وجوب سبق الكفارة على الحنث وقد
الفطر على الصحيح وقضاء رمضان على الفور عند الجمهور خلافا
لابي حنيفة رحمه الله حتى يجوز ان تجب
اي المأمور به نوعان
مطلق عن الوقت بحيث لا يفوت
الاداء بفوته كالايمان
والنذور المطلقة
وهو اي المأمور به
الكفارة على التراخي
اول اي فان الامر المكان
يقتضي الفور
ما لم يغلب على ظنه
فوته فوانه

فرده مما ذكره الشارح قال ابن نجيم وهذا احسن من التعبيرين الاولين لان المقصود من
قولهم على التراخي افادة جواز التاخير لا التقييد بزمن او عدمه وافعل مطلق
بعني انه وضع للطلب فقط والزمان الاول والثاني في صلاحية حصول الفعل
فيه سواء اي لا ان يقوم الدليل على خلافه الخ استدراك جواب عما عسى يرد
من ان قولكم ان الامر المطلق على التراخي يقتضي ان يكون الحج والزكاة كذلك مع انه
خلاف ما صححتموه فيلزم ان يكون على قول الكرخي وهو ضعيف والجواب ان
اعتماد الفورية فيهما لا لانها مقتضى مطلق الامر وانما هو من دليل خارجي وهو
في الزكاة انها لدفع حاجة الفقير وهي معجلة فمتى تم النجب على الفور ليحصل
المقصود من الايجاب على وجهه التمام وفي الحج الاحتياط لان الموت في سنة غير
نادر فتاخيره بعد التمكن تعريض له على الفوات فلا يجوز فكل من الزكاة والحج
فريضة والفورية فيهما واجبة فيأثم بالتاخير في الموضعين اي في كتاب
الزكاة وكتاب الحج وهو اما ان يكون الوقت ظرفا للمؤدى وشرطا للاداء
وسببا للوجوب كوقت الصلاة المؤدى من الصلوة هو الهيئة الحاصلة من الاركان
المخصوصة الواقعة في الوقت والاداء اخراجها من العدم الى الوجود والوجوب
لزوم وقوعها في ذلك الوقت لشرف فيه فوقت الصلوة ظرف للمؤدى اي زمان
يحيط به ويفضل عليه وهو شرط لاداء اذ لا يتحقق الاداء بدونه مع انه
غير داخل في مفهوم الاداء ولا مؤثر في وجوده وليس شرطا للمؤدى لان
المختلف باختلاف الوقت هو صفة الاداء والقضاء لا نفس الهيئة وسبب لوجوب
المؤدى اي لزوم تلك الهيئة مرتب عليه حتى كانه المؤثر فيه بالنظر الينا تيسيرا
من الله تعالى يربط الاحكام بالاسباب الظاهرة كالملك بالشراء ان النعم متزادفة
في الاوقات والعبادة شكر فاقيم المحل مقام الحال والمتقدمون على ان السبب نعم
الله تعالى واختلاف العبادات بحسب اختلاف نعم الله تعالى كذا في التلويح
فيؤدى في بعضه تفسير للظرف وهو معنى ما قدمناه عن التلويح حتى يختلف
الواجب باختلاف الوقت دليل لكون الوقت سببا للوجوب وذلك لان الاصل
في اختلاف الحكم ان يكون باختلاف السبب وان جاز ان يكون باختلاف الظرف

الشرط الا انه لا يقدح في كونه امارة السببية ان كاملا فكامل او ناقصا فناقص
اي ان كان الوقت كاملا فالواجب كامل او كان الوقت ناقصا فالواجب ناقص
كوقت الصلاة فان مطلق الوقت ظرف لها والجزء الاول منه شرط للاداء وكل
الوقت سبب لوجوبها ان فات الفرض عن وقته والا فالبعض سببه فالمحكوم عليه
مختلف بالاعتبار فاندفع الاعتراض بان بين الظرفية والسببية منافاة لان لازم
السببية التقدم ولازم الظرفية المقارنة والثاني بين اللازمين يوجب التنافي
بين الملزم وبين اي هذا النوع بعني المقيد الذي جعل الوقت فيه ظرفا للمؤدى
وشرطا للاداء وسببا للوجوب وارجع ابن نجيم الضمير الى الوجوب وهو الظاهر
فيصير الثاني سببا وهكذا اي وان لم يود في الثاني يصير الثالث سببا لان الاصل
في السبب هو الاتصال بالمسبب فلا حاجة الى العدول عن القريب القائم الى
البعيد المنقضي فابتداء بالرفع فاعل يلي الخ قال في العزمية والظاهر ان يجعل
فاعل يلي هو الضمير المستتر العائد الى الجزء ويكون قوله ابتداء الشروع منصوبا
مفعولا له لان معنى الولاء على ما ذكر في الصحاح القرب والدنو مطلقا وان كان
اكثر استعماله فيما يكون بالتعقيب اه وفيه ان السبب هو الجزء الذي يليه الشروع
اي يعقبه ويتصل به فهو الجزء الذي يكون قبيل الشروع لا ما يقرب منه اعم من
كونه قبله او بعده فالمقصود هنا هو التعقيب كما ذكره الشارح تدبر يعني تنتقل
السببية من جزء الى جزء الى آخر الوقت يعني اذا ادى في الجزء الاخير فما اتصل
الاداء به هو السبب والمراد ان ينتقل الى جزء يقع ما بعده التحريمة خلافا لزفر رح
فان الانتقال عنده ينتهي الى جزء لا يقع ما بعده الا فرض الوقت وتمامه في المراة
لزوال الداعي يعني يكون الوجوب مضافا الى جميع الوقت فكل الوقت سبب
في حق القضاء لان العدول عن الكل في الاداء كان لضرورة وهي انه يلزم التقدم
على السبب او تاخر الاداء عن الوقت وهذه الضرورة غير متحققة في القضاء فوجب
بصفة الكمال فلا دور جواب عما اورد من السببية متوقفة على الاداء والاداء
متوقف على الوجوب والوجوب متوقف على السبب اي فيلزم توقف السببية على
السبب وهو دور ووجه الاندفاع ان تقرر السببية موقوف على اتصال الاداء

بطريق

ان كاملا فكامل او ناقصا فناقص كوقت الصلاة وهو
اي هذا النوع اما ان يضاف الى الجزء الاول او الى اي جزء
السببية اذا ادى فيه او ينتقل السببية الى ما يليه اي
الجزء الذي يليه اي يعقبه اي يتصل به فيصير الثاني سببا وهكذا فانه لو
في الاول فيصير فاعل يلي والمفعول محذوف
بالرفع فاعل يلي والمفعول محذوف
كما قدرنا اول الى آخر الجزء
ينتقل السببية من جزء الى جزء
الوقت لزوال الداعي الى التاخير
والوقت لزوال الداعي الى التاخير
سبب على ما ذهب اليه
متوقف على اتصال الاداء

اما ان يكون الوقت ظرفا للمؤدى فيؤدى في بعضه
وشرطا للاداء فيفوت الاداء بفوات جزء منه
حتى يختلف الواجب باختلاف الوقت

ولا شك ان الوجوب ليس متوقفا على تقرر السببية بل على السببية نفسها
ولا يلزم فساد العصر لو اتيانه بقال انه وجب عليه كاملا فاداه ناقص فتم
لان الاحتراز عنه الخ تعليل للنفي لكن قال في التنقيح هذا يشكل بالفجر واجاب عنه
في التلويح بان العصر يخرج الى ما هو وقت لصلوة في الجملة بخلاف الفجر وبان في
الطلوع دخولا في الكراهة وفي الغروب خروجا منها اي هذا النوع اي
الذي جعل الوقت فيه ظرفا للمؤدى اشتراط نية التعيين اي نية هي التعيين
فالاضافة بيانية لان المشترط تعيين النية لا نية التعيين قال ابن نجيم ولو حذف
نية واكتفى بقوله اشتراط التعيين لكان اولى قال في الكنز وللفرض شرط تعيينه
الا ان يكون مقصوده التنبيه على ان التعيين بالقلب لا باللسان لتقدد الشروع
يعني اشتراط تعيين فرض الوقت لانه ظرف يسع فيه غير الفرض فان الشروع لما
تقدم لم يصر مذكورا بالاسم المطلق الا عند تعيين الوصف فيجب تعيينه
لانه من العوارض فلا يعارض الاصل قال في المرآة لان ما ثبت حكما اصليا اعني
وجوب التعيين بناء على سعة الوقت لا يسقط بالعوارض وتقصير العباد اه
على ان التوسعة لم تنزل بالكلية فانه لو قضى فرضا عند ضيق الوقت او صلى نفلا
صح فالملزم موجود وهو العلة في اشتراط التعيين لان وضع الاسباب
ليس للعباد ليس في وسعه اذ ليس له وضع الشرائع فلو قال عينت هذا الجزء
من الوقت للسببية ثم ادى قبله او بعده جاز او يكون معيارا له هذا النوع
الثاني من المقيد بالوقت ما وباله اي للواجب لانه قد يزداد بازدياده وينقص
بانتقاصه فان اضافة الصوم الى الوقت دليل السببية اي حيث يقال صوم
شهر رمضان والاصل في الاضافات اضافة السبب الى المسبب لانه حادث به
وقد يضاف الى الشرط مجازا لوجود الحكم عنده وابن قوله تعالى فمن شهد منكم
الشهر فليصمه يدل عليهما فان الاخبار عن الموصول مشعر بعلية الصلة للخبر
عند صلوحها لها على ان الاظهر ان من هنا شرطية فتكون ادل على السببية واما
المعيارية فلم يتعرض لها اذ قد يكون الصوم يستغرق اجزاء سائر ايامه ولا
يفضل منها عنه شيء والايام هي المرادة من الشهر شرعا وان كان شهر رمضان

لغة

لغة اسم للايام والليالي معا وبهذا يندفع منع كونه معيارا بناء على انه اسم للايام والليالي
كما نقله ابن نجيم عن التقرير والسبب مطلق شهود الشهر هذا ما ذهب اليه شمس
الائمة السرخسي بناء على ما هو الظاهر المتبادر من النص والاضافة كما قدمناه لان
الشهر اسم للمجموع الا ان السبب هو الجزء الاول من الليلة الاولى منه لئلا يلزم
تقدم الشيء على سببه وذهب الاكثرون الى ان الجزء الاول من كل يوم سبب لصومه
لان صوم كل يوم عبادة على حدة فيتعلق كل بسبب ولان الليل بناء فلا يصلح
سببا لوجوبه قال ابن نجيم ولم ار من ذكر هذا الخلاف ثمرة في الفروع والتحقيق
ما ذهب اليه السرخسي لانه على قول غيره يلزم مقارنة المسبب لسببه لان الجزء
من كل يوم سبب لوجوب الصوم مع وجوبه في الجزء الاول وايضا وقد جمع بين
القولين في الهداية فقال في فتح القدير لانه لا منافاة فشهود جزء منه سبب لكله
ثم كل يوم سبب لصومه غاية الامر انه تكرر سبب وجوب صوم اليوم باعتبار
خصوصه ودخوله في ضمن غيره اه ولم يذكر المصنف كون المعيار شرطا لانه لا
يعرف من كونه سببا فيصير غيره منفيا بتفريع على كونه معيارا لا يشرع
اشارة الى ان المراد بالنفي هنا عدم المشروعية لتعينه اي لتعين الفرض فيه
اصلا وقيد المصنف بالتعيين لانه لا بد من النية خلافا للزفر والتوجيه في ابن نجيم
فيصاب بمطلق الاسم تفريع على نفي غيره الا في المسافر فانه هذا استثناء منقطع
بقوله ومع الخطا في الوصف لا بقوله فيصاب بمطلق الاسم لقوله ينوي بنوى
واجبا اخر اي يصاب صوم الشهر بنية الصوم مع الخطا في الوصف في حق الجميع
الا في حق المسافر اذا نوى واجبا اخر فانه يقع عما نوى لسقوط الاداء عنه
فصار رمضان في حق ادائه بمنزلة شعبان واذا ادى نفلا او واجبا اخر في
شعبان يصح فكذا في رمضان وقلنا هو كالمقيم لان الشارع رخص له في
الفطر دفعا للمشقة فاذا تحملها وترك الترخص كان هو والمقيم سواء فيقع صومه
عن فرض الوقت بكل حال لتعلق رخصته بحقيقة العجز فاذا صام ظهر فوات
شرط الرخصة فصار كالصحيح وفي المسافر تعلقت بدليل العجز وهو السفر وهو
ثابت لكن الاصح السوية بينهما اي بين المسافر والمريض عند الامام وعليه

اكثر المشايخ ومنهم صاحب الهداية لان المرخص هو المرض الذى يزداد بالصوم لا المرض
الذى لا يقدر به على الصوم فلو نسلم انه اذا صام ظهر فوات شرط الرخصة وما
اختاره المصنف من الفرق بينهما عنده هو ما نقله فخر الاسلام وشمس الائمة بناء على
ما تقدم كما فى ابن نجيم قوله فى نية المسافر النفل فيه تغيير اعراب المتن كما لو طلق اى
على جميع الروايات فى الاصح كما فى ابن نجيم ففى التقرير يخشى عليه الكفر على قوله
لانه ظن ان لا امر بالامساك المعين وعن هذا صور بعض المشايخ مسألة نية النفل
فى رمضان من الصحيح المقيم بيوم الشك لكن رده فى النهاية بانه لما لغى نية النفل لم تتحقق
نية الاعراض قال فى البحر والحاصل انه لا ملازمة بين نية النفل واعتقاد عدم الفرضية
او ظنه فقد يكون معتقدا للفرضية ومع ذلك ينوى النفل فلا يكون بنيته النفل
كافرا الا اذا انضم اليها الظن المذكور والله سبحانه وتعالى اعلم او يكون معيارا
لا سببا هذا النوع الثالث من المقيد بالوقت كقضاء رمضان اما كونه معيارا
فظاهر واما كونه ليس بسبب فلان السبب شهود الشهر كالاداء وسبب صوم الكفارات
اسبابها من الحنث والقتل واما صوم النذر فهو من هذا القسم معينا كان او مطلقا لان
سببه النذر لا الوقت ولذا جاز التعجيل فى المعين قبل وقته لكنه فى المعين شابه القسم
الثانى من وجه باعتبار صحته مع اطلاق النية وبنية النفل بخلاف نية واجب آخر
فانه يقع عما نوى لان تعيين الوقت له من العبد فاثر فيما له لا فيما عليه كذا فى ابن نجيم
من الليل زاد ذلك للاشارة الى انه لا يكفى التعيين فقط وهذا احكم هذا النوع
لانه لما لم يكن الوقت متعينا كان الصوم من عوارض الوقت فلا بد من التبييت
لينعقد من اول اليوم عن القضاء لانه لو شرع بمطلق النية او بنية مباينة يقع لا عما
فى اول اليوم من مشروع الوقت وهو النفل فلا يقع عن القضاء الا اذا نوى عنه
فينعقد الامساك من اول النهار بمحتمل الوقت وهو القضاء اى الصوم والصلوة
يعنى ما كان الوقت فيه ظرفا وما كان معيارا وسببا فان الاداء فيهما يفوت بفوات
الوقت كالصلاة وصوم رمضان او يكون مشكلا هذا النوع الرابع من المقيد
بالوقت فحصل الاشكال اى على قول كل من ابى يوسف ومحمد حيث اشبه المعيار
والظرف وبيان ذلك ان الحج وقته العمر وهو فاضل على الواجب حتى لو اتى به فى اى

الثانى

ان م الثانى كان اداء بالاتفاق الا عند ابى يوسف لا يجوز تاخيره عن الاول وهو لا يلحج
حجا واحدا فاشبه المعيار وعند محمد يجوز بشرط ان لا يفوته فان عاش اداء فكان
اشهر الحج من كل عام صالحا للاداء كاخر الوقت فى الصلوة وان مات تعين الاشهر من
العام الاول كالنهار للصوم لا يقال ان حكم ابى يوسف بتضييق الواجب فى العام
الاول يعين انه وقته فلا يكون فى الثانى اداء وحكم محمد بالتوسع يعين ان وقته جميع
العمر فلا يأثم بالموت فى العام الثانى لانا نقول ان ابا يوسف حكم بالتضييق للاحتياط
لان الحياة الى العام القابل مشكوكة فاثم بالتاخير عن العام الاول حتى يؤدى فاذا
ادى يحكم بارتفاع الاثم لزوال الشك لا لانقطاع التوسع بالكلية ولهذا جاز اداؤه
فى العام الثانى وان محمدا رجح حكم بالتوسع لظاهر الحال فى بقاء الانسان فجوز التاخير
لا لانقطاع التضييق بالكلية ولهذا يأثم بالتاخير لو مات فى العام الثانى فثبت ان
وقته يشبه كلا من الظرف والمعيار عندهما الا ان الاظهر الراجح فى الاعتبار
هو المعيارية عند ابى يوسف رح والظرفية عند محمد رح من التلويح والمراد

فيتام فاشبه المعيار قالوا يتأدى هكذا اراه من النسخ بالفاء والهمزة بعدها فعله
ماضيا وهذه الفا من المتن ولكن النسخ التى رايناها منه وعليها كتب الشراح
بالواو داخلة على يتأدى ثم لعل الصواب فاشبه باللام يدل عليه قوله بعده وشبه

قوله الظرف والظاهر انه تحريف من الناسخ لتعينه بدلالة العرف لان ظاهر حال
المسلم الواجب عليه الحج ان لا ينوى النفل وقال الشافعى تلغو نيته ويقع عن
الفرض ومنع من ادار رمضان بنية النفل وانتما صححوه كما تقدم والفرق لكل
فى ابن نجيم الى فامنوا اى اقر الى قوله تعالى فامنوا والاية هكذا قل يا ايها
الناس انى رسول الله اليكم جميعا الذى له ملك السموات والارض لا اله الا هو
يحيى ويميت فامنوا بالله ورسوله كالحدود والقصاص فتقام عليهم عند
تقرر اسبابها كالسرقة والزنا والقتل لانها بطريق الجزاء والعقوبة لتكون
زاجرة عن اسبابها واعتقاد حرمة السبب يتحقق ذلك والكفار ليق بذلك
من المؤمنين كالبيع والاجارة لان المطلوب بهما امر دينوى وذلك لهم
البق فانهم اثروا الدنيا على الاخرة ولانهم ملتزمون بعقد الذمة احكامنا

فاشبه المعيار فالعبادة اذا لم يطلق النية لتعينه بدلالة
العرف وشبه الظرف فالعبادة لم تصح بنيته النفل لان
العرف اقوى من الدلالة وقال الشافعى تلغو نيته ويقع
عن الفرض والكفار يخاطبون بالامر بالايمان لقوله
تعالى قل يا ايها الناس انى رسول الله اليكم
جميعا الى فامنوا وبالعبادات كالحدود والقصاص
وبالمعاملات كالبيع والاجارة وبالشروع من
العثمانيين كالحدود والقصاص

مبحث الكفار مخاطبون بالامر بالايمان

وفى نية المسافر النفل عند ابى يوسف روايتان اصحهما انه يقع عن النفل فقط كما لو طلق
الفرض كما لو طلق وايما لو نوى الصحيح المقيم وكانه لكون
النفل يخشى عليه الكفر لو طلق الفرض كما لو طلق
كما لو كان مسافرا وابما يكون الوقت معيارا اذا لم
يكن ظرفا بان كان الفرض مضافا او كان الوقت
اوسع من الفعل بان كان الفعل لا يتادى الا فى
بعض الوقت كالصلاة فانه لا يتادى الا فى ركن
من اركانها لان الركن لا يتادى الا فى الوقت
لان ذا يشبهين نبه المعيار لانه لا يصح فى اول
الوقت ولا يتعين فى آخره او لانه لا يتعين فى عام الاحتياط
لان العام الاول عند ابى يوسف ظرف وعند محمد معيار
بيان لاشكاله بوجه آخر وهو ان الحج عند ابى
يوسف وقت الصلاة فاشبه المعيار وعند محمد موسع
فاشبه وقت الصلاة فحصل الاشكال

فيما يرجع الى المعاملات فيعاقبون على ترك اعتقاد وجوبها يعني ان معنى المؤاخذة
على الشرائع في الاخرة المؤاخذة بترك الاعتقاد لان موجب الامر اعتقاد اللزوم
والاداء وهم ينكرون ذلك وذلك كفر منهم بمنزلة انكار التوحيد والمراد انهم
يعاقبون على ترك الاعتقاد زيادة على عقوبة الكفر فلا يرد انه لا فائدة في
ذكره لدخوله في الايمان واحتج الجمهور في قوله تعالى لم نك من المصلين
بالاية على السمرقندي بين ظاهر لانها تثبت التكليف على كل حال سواء حملت على
الاعتقاد او على الاداء وظاهرها يشهد للعراقيين كما سيأتي وهذا ظاهر وامّا
ما في التوضيح من ذكر الاية دليلا لما ادعى الاتفاق عليه وهو انهم مخاطبون بها
في حق المؤاخذة في الاخرة فيبعد حمله على ما هنا اذ لم يذكر في مقابله الا القول
بوجوب الاداء مع دعواه الاتفاق على الاول ولم يتعرض لخلاف السمرقندي
ولهذا قال في التلويح الاية تمسك للقائلين بالوجوب في حق المؤاخذة على ترك
الاعمال ايضا ولذا اجاب عنه الفريق الثاني بان المراد لم نكن من المعتقدين فرضية
الصلوة فيكون العذاب على ترك الاعتقاد ورد بانه مجاز فلا يثبت الا بدليل
اه وفي حاشية الفناري قيل قد نقله شمس الائمة عن ائمة التفسير وكفى به حجة
فيعاقبون على ترك الاداء ايضا اي كما يعاقبون على ترك الاعتقاد قال
في التلويح لا خلاف في عدم جواز الاداء حال الكفر ولا في عدم وجوب القضاء
بعد الاسلام وانما تظهر فائدة الخلاف في انهم هل يعاقبون في الاخرة بترك
العبادات زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد كذا ذكر في الميزان
وهو الموافق لما ذكر في اصول الشافعية من ان تكليفهم بالفروع انما هو لتعذيبهم
بتركها كما يعذبون بترك الاصول فظهر ان محل الخلاف هو الوجوب في حق
المؤاخذة على ترك الاعمال بعد الاتفاق على المؤاخذة بترك اعتقاد الوجوب
لكن ما ذكره الشارح عن مشايخ سمرقند يقتضي ان في الثاني خلافا ايضا وهو الموافق
لما في التحرير خلافا لظاهر ما في المتن عند المصاى بتبعا لعامة مشايخ ماوراء
النهر واليه ذهب القاضي ابو زيد والامام شمس الائمة وفخر الاسلام وهو
المختار عند المتأخرين رحمهم الله تعالى كذا في التلويح كالصلوة ومثلها

الصوم

الصوم فانهما يحتملان السقوط بعذر كالاكراه واما الايمان فلا يحتمل السقوط اصلا
فيخاطبون بادائه لان ظاهر النصوص يشهد لهم كقوله تعالى الذين لا يؤتون
الزكوة وقوله لم نك من المصلين وخلافه تأويل اي خلاف ظاهر النصوص
كان المراد بالاولى لا يفعلون ما يزكي انفسهم وهو الايمان والطاعة وبالثانية
ما تقدم وترتيب الدعوى في حديث معاذ رض وهو قوله عليه السلام
له حين بعثه لليمن انك تأتي قوما اهل كتاب فادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله
وانّي رسول الله فان هم اطاعوا لذلك فاعلمهم ان الله قد افترض عليهم خمس صلوات
في كل يوم وليلة فان هم اطاعوا لذلك فاعلمهم ان الله قد افترض عليهم صدقة
في اموالهم توخذ من اغنيائهم وترد على فقرائهم كذا في شرح التحرير
لا يوجب توقف التكليف كما قال المستدلون به هنا لتصريح بان وجوب اداء
الشرائع يترتب على الاجابة الى الايمان وبيانه كما في شرح التحرير انه ذكر
افتراض الزكوة بعد الصلوة ولا قائل بان الزكوة انما تجب بعد الصلوة في
حق من آمن غاية ما فيه تقديم الاهم فالاهم مع مراعاة التخفيف في التبليغ
ولم ينقل عن ابي حنيفة واصحابه شيئ يرجع اليه قال ابن نجيم بعد
تقرير محل الخلاف وليس محفوظا عن ابي حنيفة واصحابه كما ذكره الكرخي
وانما استنبطها البخاريون من قول محمد فيمن نذر صوم شهر فارتد ثم
اسلم لم يلزمه فعلم ان الكفر مبطل وجوب اداء العبادات وقد صرح
الكرخي بانه استنباط صحيح واقره في التنقيح ثم علم ان المسئلة حيث لم تكن
منقولة عن اصحاب المذهب وانما هي مستنبطة من شيئ لا يشهد الراجح
ما عليه الاكثر من العلماء على التكليف لموافقته لظاهر النصوص فليكن هذا
المعتمد اه اي من الخاص لانه لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد
وانه يقتضي صفة القبح للنهي عنه قال في التلويح اشار بلفظ الاقتضاء الى ان
القبح لازم متقدم بمعنى انه يكون قبيحا فنهي الله تعالى عنه لان صحة النهي توجب
قبحه كما هو راي الاشعري هو عند الجمهور في التحريم عينا اي حقيقته
ذلك دون الكراهة او العكس او الاشتراك بينهما او الوقف وموجبه عند

فيما يرجع الى المعاملات فيعاقبون على ترك اعتقاد وجوبها يعني ان معنى المؤاخذة
على الشرائع في الاخرة المؤاخذة بترك الاعتقاد لان موجب الامر اعتقاد اللزوم
والاداء وهم ينكرون ذلك وذلك كفر منهم بمنزلة انكار التوحيد والمراد انهم
يعاقبون على ترك الاعتقاد زيادة على عقوبة الكفر فلا يرد انه لا فائدة في
ذكره لدخوله في الايمان واحتج الجمهور في قوله تعالى لم نك من المصلين
بالاية على السمرقندي بين ظاهر لانها تثبت التكليف على كل حال سواء حملت على
الاعتقاد او على الاداء وظاهرها يشهد للعراقيين كما سيأتي وهذا ظاهر وامّا
ما في التوضيح من ذكر الاية دليلا لما ادعى الاتفاق عليه وهو انهم مخاطبون بها
في حق المؤاخذة في الاخرة فيبعد حمله على ما هنا اذ لم يذكر في مقابله الا القول
بوجوب الاداء مع دعواه الاتفاق على الاول ولم يتعرض لخلاف السمرقندي
ولهذا قال في التلويح الاية تمسك للقائلين بالوجوب في حق المؤاخذة على ترك
الاعمال ايضا ولذا اجاب عنه الفريق الثاني بان المراد لم نكن من المعتقدين فرضية
الصلوة فيكون العذاب على ترك الاعتقاد ورد بانه مجاز فلا يثبت الا بدليل
اه وفي حاشية الفناري قيل قد نقله شمس الائمة عن ائمة التفسير وكفى به حجة
فيعاقبون على ترك الاداء ايضا اي كما يعاقبون على ترك الاعتقاد قال
في التلويح لا خلاف في عدم جواز الاداء حال الكفر ولا في عدم وجوب القضاء
بعد الاسلام وانما تظهر فائدة الخلاف في انهم هل يعاقبون في الاخرة بترك
العبادات زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد كذا ذكر في الميزان
وهو الموافق لما ذكر في اصول الشافعية من ان تكليفهم بالفروع انما هو لتعذيبهم
بتركها كما يعذبون بترك الاصول فظهر ان محل الخلاف هو الوجوب في حق
المؤاخذة على ترك الاعمال بعد الاتفاق على المؤاخذة بترك اعتقاد الوجوب
لكن ما ذكره الشارح عن مشايخ سمرقند يقتضي ان في الثاني خلافا ايضا وهو الموافق
لما في التحرير خلافا لظاهر ما في المتن عند المصاى بتبعا لعامة مشايخ ماوراء
النهر واليه ذهب القاضي ابو زيد والامام شمس الائمة وفخر الاسلام وهو
المختار عند المتأخرين رحمهم الله تعالى كذا في التلويح كالصلوة ومثلها

الصوم فانهما يحتملان السقوط بعذر كالاكراه واما الايمان فلا يحتمل السقوط اصلا
فيخاطبون بادائه لان ظاهر النصوص يشهد لهم كقوله تعالى الذين لا يؤتون
الزكوة وقوله لم نك من المصلين وخلافه تأويل اي خلاف ظاهر النصوص
كان المراد بالاولى لا يفعلون ما يزكي انفسهم وهو الايمان والطاعة وبالثانية
ما تقدم وترتيب الدعوى في حديث معاذ رض وهو قوله عليه السلام
له حين بعثه لليمن انك تأتي قوما اهل كتاب فادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله
وانّي رسول الله فان هم اطاعوا لذلك فاعلمهم ان الله قد افترض عليهم خمس صلوات
في كل يوم وليلة فان هم اطاعوا لذلك فاعلمهم ان الله قد افترض عليهم صدقة
في اموالهم توخذ من اغنيائهم وترد على فقرائهم كذا في شرح التحرير
لا يوجب توقف التكليف كما قال المستدلون به هنا لتصريح بان وجوب اداء
الشرائع يترتب على الاجابة الى الايمان وبيانه كما في شرح التحرير انه ذكر
افتراض الزكوة بعد الصلوة ولا قائل بان الزكوة انما تجب بعد الصلوة في
حق من آمن غاية ما فيه تقديم الاهم فالاهم مع مراعاة التخفيف في التبليغ
ولم ينقل عن ابي حنيفة واصحابه شيئ يرجع اليه قال ابن نجيم بعد
تقرير محل الخلاف وليس محفوظا عن ابي حنيفة واصحابه كما ذكره الكرخي
وانما استنبطها البخاريون من قول محمد فيمن نذر صوم شهر فارتد ثم
اسلم لم يلزمه فعلم ان الكفر مبطل وجوب اداء العبادات وقد صرح
الكرخي بانه استنباط صحيح واقره في التنقيح ثم علم ان المسئلة حيث لم تكن
منقولة عن اصحاب المذهب وانما هي مستنبطة من شيئ لا يشهد الراجح
ما عليه الاكثر من العلماء على التكليف لموافقته لظاهر النصوص فليكن هذا
المعتمد اه اي من الخاص لانه لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد
وانه يقتضي صفة القبح للنهي عنه قال في التلويح اشار بلفظ الاقتضاء الى ان
القبح لازم متقدم بمعنى انه يكون قبيحا فنهي الله تعالى عنه لان صحة النهي توجب
قبحه كما هو راي الاشعري هو عند الجمهور في التحريم عينا اي حقيقته
ذلك دون الكراهة او العكس او الاشتراك بينهما او الوقف وموجبه عند

٤٦

الجمهور وجوب الانتهاء عن مباشرة المنهي عنه لانه ضد الامر كذا في جامع الاسرار
يعني عين الفعل الذي اضيف اليه النهي قبيح لا يعني ليس المراد ان ذلك
الفعل قبيح من حيث ذاته لما عرف ان حسن الفعل وقبحه انما يكون لجهات يقع عليها
بل المراد ان عين الفعل الذي اضيف اليه النهي قبيح وان كان لمعنى زائد على ذاته
كالكفر والظلم والعبث فان قبحها باعتبار كفران النعمة ووضع الشئ في غير
محله وخلوه عن الفائدة وضعا وشرعا بالضاد المعجمة والعين المهملة
وقوله بعده وصفا ومجاورة بالصاد المهملة والفاء اي لا يقبل الانفكاك
يعني المراد بالوصف هنا ما يكون لازما للمنهي عنه بحيث لا يقبل الانفكاك
قبيح لعينه وضعا اي قبيح في ذاته بحيث يعرف قبحه بمجرد العقل قبل
ورود الشرع لعينه شرعا اي قبيح لعينه شرعا لان العقل يجوزه
وانما قبح شرعا لعدم المحل لان المحل المال وهو ليس بمال وحكم هذا النوع
عدم الشرعية اصلا وحكم الذي قبله كما يتبين عليه الخ لانه يوم ضيافة
بيان لكونه قبيحا لغيره وصفا يعني انه منهي عنه لا لذاته لانه في ذاته امر
بل باعتبار وصفه وهو انه يوم عيد وضيافة وفي الصوم اعراض عنها والوقت
فيه كالوصف اللازم لانه داخل في تعريفه ومثله البيع الفاسد كبيع الربا
والبيع بالخمر وحكم هذا النوع انه مشروع باصله لانه صوم وهو فعل شرعي
غير مشروع بوصفه لتعلق النهي بالوصف لا بالاصل اي قبيح بوقوعه في يوم
منهي عنه للاعراض عن ضيافة الله تعالى فصح النذر لكونه طاعة ووصف
القبيح من لوازم الفعل لا الاسم ولم يلزم بالشروع لانتفاء الاداء بالعصيان
ولو صام في هذه الايام المنهية عن فرض او واجب او نذر اخر لم يجز كما
في الحاوي لان ما وجب كاملا لا يتأدى بالناقص كذا في شرح مختصر المنار
لمجاورة ترك السعي للجمعة يعني قبح البيع وقت النداء لغيره بمعنى مجاور
للبيع وهو ترك السعي للجمعة وهو قابل للانفكاك عنه اذ قد يوجد الاخلال
بالسعي بدون البيع بالمكث في بيته والبيع بدون الاخلال كما اذا باع في حالة
السعي في الطريق وهذا معنى قول الشارح في ما مر مصاحبا ومفارقا في الجملة

قوله قبيح

قبيح لمعنى مجاور افرد الخبر على تاويل المذكور والا فهو خبر عن وطي الحائض
والصلوة في الارض المغصوبة والمعنى المجاور الذي اوجد القبح في الاول الاذى
وفي الثاني شغل ملك الغير وحكم هذا النوع الصحة لو اتى به المكلف على مثال
الصائم يترك الصلوة فهو مطيع بالصوم وعاص بتركها كما هو مطيع بالصلوة وعاص
بشغل ملك الغير وواطئ بملك النكاح المبيح وعاص باستعمال الاذى ولذا ثبت
به الحل المطلق ثلاثا والاحصان للواطئ فيه كذا في ابن نجيم وحكم هذا النوع
اي القبيح عقلا وهو النوع الاول وافاد ابن ملك وغيره ان مرتكب المكروه
الخ قال في التلويح اول الكتاب من مبحث الفقه ان المكروه محرما يستحق فاعله محذورا
دون العقوبة بالنار لحرمان الشفاعة ثم لينظر مناسبة ذكر ذلك هذا الكلام
في هذا المقام ولعل وجه المناسبة بيان جزاء المحرم المنهي عنه المستفاد من قوله
الاتي ولا يلزم ان يكون الخ كما سيأتي بيانه تأمل قلت وافاد ابن نجيم ان المراد
بالحرمان حرمان شفاعته لغيره لا حرمان شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم
له فليتنبه له هكذا يوجد في بعض النسخ وافاده ابن نجيم في فصل المشروعات قبيل بحث
السنة وسيأتي ان شاء الله تعالى وهذه الجملة في موقع الدليل لقوله ولا يلزم
ان يكون جزاء الادنى جزاء الاعلى وهو اثر تكاب المحرم وبيان ذلك ان مرتكب
المحرم يستحق العقوبة بالنار وظاهر قولهم ان مرتكب المكروه يستحق حرمان
الشفاعة ان لا يكون مستحقا للعقوبة بالنار ايضا بناء على ان المراد بالشفاعة الشفاعة من
النار فيستوي جزاء الادنى والاعلى وبالحمل على ان المراد من حرمان الشفاعة
حرمان شفاعته لغيره ينتفي ذلك اذ هو حرمان فضيلة ولكن بناء في هذا
الحمل ما ذكره في التلويح في مباحث الاحكام ان ترك الواجب حرام يستحق العقوبة
بالنار وترك السنة المؤكدة قريب من الحرام يستحق حرمان الشفاعة لقوله عليه
السلام من ترك سنتي لم ينل شفاعتي اه فهذا يقتضي ان المراد عدم شفاعة النبي
صلى الله عليه وسلم فيعود المحذور لكن قال الفناري في اول الكتاب عند قول صاحب
التلويح كحرمان الشفاعة اي استحقاقه فلا ينافي وقوعها كما لا ينافي استحقاق العذاب
العفو ويجوز ان يراد الحرمان المؤبد فلا يرد ان هذا الفاعل ليس فوق مرتكب

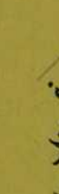
اشارة ص

المكروه يستحق حرمان الشفاعة ولا
يلزم ان يكون جزاء الادنى جزاء الاعلى
وافاد ابن نجيم ان المراد بحرمان شفاعته
لغيره حرمان شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم
له فليتنبه له

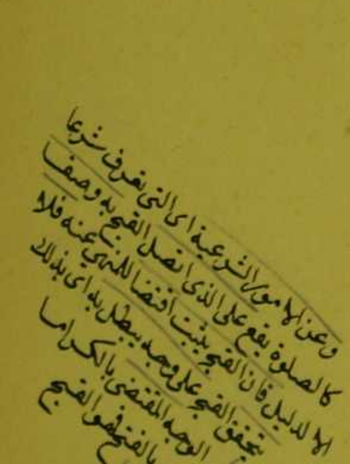
المغصوبة فيجيء لمعنى مجاور ومثل الكفر الظلم والكذب
والعواطر كما ذكره السفاني وهو صريح في ان اللواط
قبيح عقلا كما هو قبيح شرعا وطبعا فلهذا كان
افحش من الزنا لعدم فعله طبعا وحكم
هذا النوع عدم الشرعية اصلا وكذا افاده ابن
الكمال يلزم ان يكون جزاء الادنى
جزاء الاعلى وافاد ابن نجيم ان مرتكب
المكروه يستحق حرمان شفاعته
لغيره والمراد بحرمان شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم
له فليتنبه له

الكبيرة في الجرم ولم يجرم من الشفاعة وان مات قبل التوبة لقوله عليه السلام شفاعتي
لاهل الكبائر من امتي اه وفي منهوانه قد يقال يجرمان الشفاعة حرمان الشفاعة المرادم
لرفع الدرجة لا للتخليص من النار اه الخالي عن القبيحين صفة للنهي والظرف
متعلق بالخالي وقول المص متعلق بقوله والنهي والمراد الخالي من القرينة الدالة عن الافعال
على ان المنهي عنه قبيح لعينه او لغيره والحاصل ان النهي عن الفعل الحسي يحمل عند
الاطلاق على القبيح لعينه وبواسطة القرينة يحمل على القبيح لغيره فذلك الغير
ان كان وصفا قائما بالمنهي عنه فهو بمنزلة القبيح لعينه وان كان مجاورا منفصلا عنه
فلا والنهي عن الفعل الشرعي يحمل عند الاطلاق على القبيح لغيره وبواسطة
القرينة على القبيح لعينه وقال الشافعي رح بالعكس كذا في التلويح وستاتي
ثمرة الخلاف اي التي تعرف حسا بلا توقف على الشرع كالقتل والزنا
فالمراد معلوما ان قبل ورود الشرع قال في التلويح وفي الشرعي انما يتوقف تحققه
على الشرع والحسي بخلافه واعترض بان مثل الصلوة والزكوة والبيع وغير غيرهم
ذلك يتحقق من المكلف من توقف على الشرع واجيب بان المستغنى عن الشرع هو
نفس الفعل واما مع وصف كونه عبادة او عقدا او مخصوصا يتوقف على
شرائط يترتب عليه احكام فلا يتحقق بدون الشرع ورد بأن المتوقف
على الشرع هو وصف كونه عبادة ونحو ذلك ففي الحيات ايضا وصف كون الزنا
او الشرب معصية لا يتحقق الا بالشرع اه فلهذا فسره في التوضيح بتغيير سالم فقال
والمراد بالحيات مالها وجود حسي فقط والمراد بالشرعيات مالها وجود شرعي
مع الوجود الحسي كالبيع فان له وجودا حسيا فان الايجاب والقبول موجودان
حسا ومع هذا الوجود الحسي له وجود شرعي فان الشرع يحكم بان الايجاب والقبول
الموجودين حسا يرتبطان ارتباطا حكميا فيحصل معنى شرعي يكون ملك المشتري
اثرا له فذلك المعنى هو البيع حتى اذا وجد الايجاب والقبول في غير المحل لا يعتبره
الشرع بيعا واذا وجدا مع الخيار يحكم الشرع بوجود البيع بلا ترتب الملك عليه
بسبب الوجود الشرعي اه فالاولى ان يفسر كلام المص بهذا اي يتصرف عند
الاطلاق الى القبيح لعينه بخلاف ما اذا دل دليل على ان القبيح لغيره كالنهي عن الوطي

حالة



حالة الحيض فان الدليل دل على ان النهي لمعنى الاذى لا لعينه ثم لا حاجة الى التقييد هذام
وكذا ما يأتي من قوله الا لدليل بعد ما فيد النهي اولا بالخالي عن القبيح فانه يغني عن
ذلك اي التي تعرف شرعا اي تتوقف معرفتها على الشرع على الذي
اتصل به وصفا عبر في التنقيح بقوله يقتضي القبح لغيره وهو اولى من عبارة
المص لانه اعم من ان يكون وصفا او مجاورا فان النهي عن الصلوة في الارض من
قبيل النهي عن فعل شرعي مع انه مجاور لا وصف واعتذر عنه بعضهم لانه انما
قيد به لكونه اكثر واشهر الا لدليل اي يدل على كونه قبيحا لعينه فلا يكون
مشروعا كالنهي عن بيع المضامين والملاقيح وصلاة المحدث فانها افعال
شرعية قبحت لعينها وسيأتي بيانه اما بالفتح فهو القبح لو اخره عن قوله المص
وهو النهي لسلم من الركاكة لئلا يعود على موضوعه بالنقض بيانه ان الله
تعالى نهى عباده ابتلاء فلا بد ان يكون المنهي عنه متصور الوجود حتى يكون العبد
مبتلى بين ان يفعله فيعاقب او يتركه فيثاب ولو كان قبيحا لعينه في الشرعيات
يكون باطلا لا يمكن وجوده شرعا والنهي عن المستحيل عبث كمن قال لامته ان
لا تطر فيبطل النهي المقتضى وفيه ابطال للقبح المقتضى فيعود على موضوعه بالنقض
واذا حمل القبح على القبح للغير يكون المنهي ممكنا والمقتضى وهو القبح محفوظا والمقتضى
وهو النهي ايضا محفوظا كذا في ابن ملك اي لكون النهي عن الفعل الشرعي واقعا
على ما قبح لغيره اطلاقه شامل لما قبح لغيره بنوعيه اي وصفا ومجاورا وبني
هذا التعميم على ان مراد المص من قوله سابقا على الذي اتصل به وصفا ما يكون قبيحا
لغيره مطلقا لكن لم ابينه ثم فيما سبق فحيث لم يجر كلام المص على ظاهره هنا
كان الاولى له بيانه هناك لتظهر الاشارة والاولى ابقاء الكلام على ظاهره بان
يقول اي لكون النهي عن الفعل الشرعي واقعا على الذي اتصل به لما اورد على
التعميم من ان المفرع عليه عام لصدقه على الوصف والمجاور والفروع المذكورة انما
تناسب القبح الوصفي دون المجاور لانه مشروع باصله دون وصفه اي آبائي
فرارا عن بعض الباقي لا بمعنى الكل لان الربا منها ايضا قاله ابن نجيم وغيره
كبقية الايام المنهية لوجود الركن لخبر اي في الربا والبيع بالخمر ولهذا اي



لمشروعية اصله والضمير في يملك للربا والبيع بالخمر وفي صومه ليوم النحر هو نشر
على طريق الترتيب قوله وهو الفضل بالربا فان به يفوت المساواة التي هي شرط
الجواز وهو نبع كالوصف وكذلك الشرط الفاسد في البيع مثل الربا ومن الشرط
الفاسد البيع بالخمر لانها جعلت ثمنا وهو غير مقصود بل وسيلة الى المقصود
اذ الانتفاع بالاعيان لا بالاثمان فبهذا الاعتبار صار الثمن من جملة الشروط
بمنزلة الات الصناع فيفسد البيع لكونها غير متقومة ويملك ما يقابلها بالقبض قوله وبهذا ظهر ان مرادهم بقولهم الخ اي مما تقرر ان هذه المنهيات الثلاثة مشروعة
باصلها غير مشروعة بوصفها ظهر ان مرادهم بمشروعية الاصل صحته بمعنى
عدم بطلانه فيشمل الفاسد والصحيح قال ابن نجيم اعلم ان بين البيع بالشرط وبين
صوم يوم النحر فرقا فان البيع بشرط فاسد وصوم يوم النحر صحيح حتى لو نذره وصامه
خرج عن العهدة وعصى كالحالف على معصية لو فعلها سقطت الكفارة واثم فكيف
جمعوا بينهما والذي ظهر لي ان مرادهم الى اخر ما ذكره الشارح ثم قال وبهذا يوفق بين ما صرح
به الفقهاء من فساد البيع بالشرط وكذا بالخمر وكذا بيع الربا ولم يخالف في ذلك احد
وبين ما صرح به الاصوليون هنا من ان النهي عن الفعل الشرعي لا يعدم الصحة
فالمراد بالصحة هنا انما هو صحة الاصل فقط وهو معنى قولهم مشروع باصله ومراد
الفقهاء بالفساد فساد الوصف فقط وهو معنى قولهم هنا غير مشروع بوصفه
فلا مخالفة كما لا يخفى وتمامه فيه قوله لتعلق النهي بالوصف لا بالاصل علة
لعدم مشروعيته بالوصف ولا يلزم من قبح الوصف قبح الاصل كالاذى اذا
اصفرت فجن لعينه ويقبح لغيره ولا ترجيح للعارض على الاصلي فصح باصله اذ
الصحة تتبع الاركان والشرائط قوله جواب نقض الخ الاولى تاخيره هذا الكلام
عن قول المصنف مجاز عن النفي لانه هو الجواب لا قوله والنهي عن بيع الحر وما بعده
او حذف لفظة جواب والاقتصار على قوله نقض على اصلنا الخ لكن يبقى المبتدا
بلا خبر تامل قوله مجاز عن النفي لمشابهة بينهما صورة بوجود الحرف ومعنى لان
الاعدام مطلوب فيهما هو منفي والفرق ان الاول اعدام شرعي مبتنى عليه الامتناع
والثاني طلب امتناع يبتنى عليه العدم فلم يشرع عاما مطلقا ولذا لا يثاب على الامتناع

لا منهيا عنه لم يكن ام

ف

في المنوح اقول ولا يخفى ان قولهم هنا ان النهي مجاز عن النفي مخالف لظاهر ما سبق
من ان النهي عن الامور الشرعية يقع على القبيح لغيره الا لدليل فظاهره انه يقع
على القبيح لغيره الا لدليل يدل على قبحه لعينه وهذا يقتضي ان يكون النهي هنا
باقيا على معناه الحقيقي لكن دل الدليل على ان قبحه لعينه لا ان النهي يعدل به عن
معناه الحقيقي الى النفي مجازا للدليل اللهم الا ان يقال ان قولهم الا لدليل الا استثنا
فيه منقطع يعني ان النهي عن الامور الشرعية يقع على القبيح لغيره الا لدليل
فلا يكون النهي على حقيقته بل يكون مجازا عن النفي لكن يخالف هذا الجعل
ما مر عن التلويح من انه يحمل بواسطة القرينة على القبيح لعينه وايضا يخرج به
ذلك في النهي عن نكاح المحارم بل النهي فيه على حقيقته لكنه مصروف عن اقتضا
القبح لعينه في غيره الى اقتضائه القبح لعينه بدليل قوله انه كان فاحشة ومقتا
وساء سبيلا وح فلا يرد نقضا علينا ولا حاجة الى التعرض الى الجواب عنه
فليتامل لان محل البيع والنكاح معدوم بيان لوجه العدول الى المجاز
اي اعداما الخ كذا في ابن نجيم وهذا جواب عما اورده ابن ملك حيث قال
ولقائل ان يقول ان اراد بالنسخ الاعدام فقد عرف ذلك من جعله مجازا عن
النفي فلا حاجة الى التطويل وان اراد به النسخ المصطلح وهو بيان انتهاء الحكم
الشرعي فذلك موقوف على مشروعية هذه الامور قبل النهي وذا غير معلوم
وحاصل الجواب اختيار الشق الاول وهو انه اعدام ولا تطويل لانه لمعنى

بيان ام

النفي اي محل التصرف اي المفهوم مما سبق فان محل البيع المال وهو مفقود
في بيع الحر والمعدوم ومحل النكاح الانثى من بنات ادم مما ليس بمحرم فهذه لا تكاد
وان كانت من قبيل الفعل الشرعي المقتضي لمشروعية الاصل صحيحا او فاسدا
لكن انعدام الحكم لعدم المحل لا للنهي كذا في ابن نجيم فهي مما دل الدليل على ان النهي
لعينها وقال الشافعي الخ ثمرة الخلاف كما في التلويح انه هل يترتب عليه
الاحكام ام لا فالحاصل ان الشارع وضع بعض افعال المكلف لاحكام مقصودة
كالصوم للثواب والبيع للملك وقد نهى عن ذلك في بعض المواضع فهل يبقى في تلك
المواضع ذلك الوضع الشرعي حتى يكون الصوم في يوم العيد مناطا للثواب والبيع

لان محل البيع والنكاح معدوم فكان النهي
عنها نسخا اي اعداما فهو بيان لمعنى النفي
فلا تطويل فيه كما ظن لعدم محله اي محل
التصرف وقيل النهي وقال الشافعي و
الباقين اي الحسية والشرعية

ولو نذر صومه وصامه صح غير مشروع بوصفه
وهو الفضل بالربا والشرط في البيع ولا عوض
عن الصيانة وهي ظهر ان نفس مشروعية الوصف حرمته اعمن
ان يكون فاسدا كالبيع بشرط او صحيحا
كصوم يوم النحر نعم النهي بالوصف
المذكور لا يوجب الا كراهة
مرادهم
والنهي عن بيع الحر
والمضامين من المنى والملاقيح هو بالياء
الا بادمي من الجنين ونكاح المحارم
فراجعها نقض على اصلنا بان هذه تصرفات
جواب نقض على اصلنا يقتضي المشروعية والجواب
ان النهي عنها مجاز عن النفي

الفاسد سببا للملك او ارتفع ذلك الوضع فيها فمن حكم بارتفاع الوضع جعل المنهي
عنه قبيحا لعينه ومن لا فلا لتنافي الوضع الشرعي والقبح الذاتي اه وتمامه فيه

المنهي المطلق اي المطلق عن القرينة الدالة على ان قبحه لغيره وحاصل الخلاف
بيننا وبينه كما في التوضيح في امرين احدهما ان النهي عن الشرعيات بلا قرينة
اصلا يقتضي القبح لعينه عنده وفائدته ان يكون التصرف باطلا وعندنا يقتضي
القبح لغيره والصحة لاصله وثانيهما انه اذا وجد القرينة على ان النهي سبب
القبح لغيره ويكون ذلك وصفا فانه باطل عنده وعندنا صحيح باصله لا بوصفه
ونسميه فاسدا وان كان مجاورا لا يقتضي كراهته عندنا وعنده كالصلوة في
الارض المغصوبة والبيع وقت النداء وكاندم بذكره المصنف لاتفاق عليه او الهام

فتدبر اي قالا هو حال ويجوز تقديره مفعولا مطلقا اذ المطلق
ينصرف الى الكامل الاظهر الى الكامل اي فالمنهي عنه المطلق ينصرف الى الكامل

وهو القبيح لعينه لان النهي لعلة لا نصراف وقوله حقيقة خبر ان
لاستحالة نفيه بان يقال نهى الشارع لا يقتضي القبح وذلك من امارات الحقيقة
في التلويح ان الشافعي لا يقول بهذا كذا في ابن نجيم وهو اعتراض على قول المص
لان النهي في اقتضاء القبح حقيقة وقد يجاب عنه بان معنى لا اقتضاها هنا الاستلزام
والا يجاب لا المعنى المصطلح حتى يلزم تقدم المقتضي فافهم قلنا لا انا في جواب
عن الدليل الثاني وهو قوله ولان المنهي عنه معصية والجواب عن الاول ما في المرآة
ان كمال المقتضي يعني القبح هاهنا يبطل المقتضى وهو النهي حيث لا يبقى النهي على حاله
بل يكون نسخا بخلافه في الامر حيث لا يبطله كمال الحسن بل يحققه ويقرره لان
المنهي عنه يجب ان يكون متصور الوجود شرعا كالتوجه الى بيت المقدس اه
ولم يذكره الشارح للعلم به من كلام المصنف السابق ولهذا لا تثبت حرمة المصاهرة
بالزنا لما قال ابن نجيم ذكر هذه الاربع تفريعا على اصل الشافعي واوردها
المحققون نقضا على اصلنا فانها افعال حسية والنهي عنها يعدم المشروعية اصلا
فلا حكم لها مع كونها اثبتنا لها احكاما عكس ما ذكر لك في نقلنا الزنا لا يوجب
ذلك بنفسه بل لانه سبب للولد فهو لاصل في ايجاب الحرمة ثم يتعدى منه الى

الاصل

بنصرف اي المطلق الى الفرد الكامل وهو ما
ثابت بالنهي ولو لا معصية
حرام فلا يكون مشروعا لان المشروعية تقتضي
عدم الحرمة وهذا اي كون المنهي عنه فيجا لعينه
بوصفه وهذا اي كون المنهي عنه فيجا لعينه
لاختلاف الجهة هو مشروع باصله ممنوع
قال الشافعي لا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا
لانه فعل الملك اذ اهلاك وقضى
بالضمان ولا يكون سفر المعصية كسفر الابق
ولا يكون سببا للرخصة ولا يملك الكافر مال المسلم
بالاستيلاء على اراهم والدلائل للجانبين في
المطولات واما العام فما يتناول بالوضع

المراد بالاطراف الاب والام والمراد بالاسباب اسبابهما كالنكاح والوطئ والتقبيل والمس عند اخذ ذلك بشهوة والنظر الى الفرج بشهوة ونحو ذلك مما ذكره

الاطراف والاسباب كالوطئ وما يعمل بالخلفية يعتبر في حكمه صفة الاصل والاصل
وهو الولد لا يوصف بالحرمة والملك بالغصب لا يثبت مقصودا بل شرط الحكم
شرعي وهو الضمان لئلا يجتمع البدل والمبدل في ملك شخص واحد والمدبر يخرج
عن ملك المولى تحقيقا للضمان لكن لا يدخل في ملك الغاصب ضرورة لئلا يبطل
حقه او هو في مقابلة ملك اليد واما الاستيلاء فانما هي عنه لعصمة اموالنا وهي
غير ثابتة في زعمهم او هي ثابتة ما دام محرزا وقد زال فسقط النهي في حق الدنيا
وسفر المعصية فيبح لمجاوره كذا في التنقيح وتمامه في التلويح واما العام فما
يتناول العام في اللغة الشامل وفي الاصطلاح له تعريفان الاول بناء على انه
لا يشترط فيه الاستغراق ما ذكره المصنف بقوله الخ والثاني بناء على
اشتراطه وعليه المحققون كما قدمناه في تقسيم الانواع لفظ وضع وضعا واحدا
لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له فخرج العدد والمشترك ويفرع على اشتراط
الاستغراق وعدمه الجمع المنكر فعند من نفاه عام سواء كان مستغرقا اولا وعند
من شرطه يكون اي الجمع المنكر واسطة بين العام والخاص عند من يقول بعدم اشتراط الاستغراق في
وعاما عند من يقول باستغراقه والتحقيق ان من نفى العموم عنه اراد الاستغراق
ومن اثبته اراد الشمولي فالخلف لفظي فان العام الاستغراقي يقبل الاحكام من
التخصيص والاستثناء بلا نزاع واتفقوا على ان الجمع المنكر لا يقبل هذه الاحكام
لا يقال اقتل رجالا الا زيدا لان الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل ولم يدخل
ولا يقبل التخصيص ايضا حتى لو قيل اقتل رجالا ولا تقتل زيدا كان ابتداء تخصيصا
كما افاده في التحرير وما في قول المصنف يتناول بمعنى لفظ ويصح ان تكون بمعنى امر وشئ
والاول مبني على ان العموم من عوارض الالفاظ فقط والثاني على انه من عوارض
المعاني ايضا فكما يصدق لفظ عام بصدق معنى عام حقيقة والمشهور الاول وهو
الذي اختاره في جمع الجوامع واختار في التحرير الثاني ويدل له قولهم مطر عام وخصب
عام كذا في العرف الناسم بالوضع قيد به لان الكلام في اللفظ الموضوع ولم
يصرح به المصاكفا بما ذكره في الخاص وقد يقال ليشمل كون العام مجازا وعموم المجاز
كما سيأتي صريحا في بحث المجاز انه يتصف بالعموم كالصاع في حديث الربا وكقولهم

العام

بحث لو اقدم عليه لوجد بخلاف الشيخ فانه لبيان ان الفعل لم يبق متصور الوجود شرعا

جانى الاسود الرماة الا ان يدا خرج الخاص اى مطلقا سواء كان خصوص العين كزيد فانه لا يتناول الا فردا او خصوص الجنس كانسان فانه دل على الماهية لا الا فراد او خصوص النوع كرجل فانه دال على فرد مبهم وخرج العدد ايضا فانه يتناول لجزاء وهي احاد لا افراد فهو من الخاص كما مر تحقيقه فى بحثه خرج المشترك لان افراده مختلفة الحدود فلا يكون عاما وهذا الفرق على ما ذهب اليه فخر الاسلام والمحققون فرقوا بينهما باتحاد الوضع وتعدده فالعام ما وضع للكثير بوضع واحد والمشترك بوضعين فاكثر كما سيأتى اقول ويرد على ما ذكره المصنف شئ فانه متناول لافراد مختلفة على سبيل الشمول وقد نقل ابن نجيم فى بحث المشترك الاتفاق على انه عام لا البدل فخرج النكرة اى فى الاثبات مثل رجل مثلا فانه يتناول افرادا متفقة الحدود ولكن على طريق البدل لا على طريق الشمول كما فى جامع الاسرار وقول ابن ملك ان النكرة فى سياق النفى فاطلاق العام عليها مجاز مخالف لما فى التلويح من ان الاطلاق عليها حقيقى وانه يوجب الحكم فيما يتناوله قطعا الضمير فى انه يعود الى العام والمراد به الذى لم يرد عليه خصوص متفق عليه قال فى المرآة اختلف فى حكم العام من حيث هو عام فعند الاشاعرة التوقف حتى يقوم دليل عموم او خصوص وعند البلخى والجبائى الجزم بالخصوص كالواحد فى الجنس والثلاثة فى الجمع والتوقف فيما فوق ذلك وعند جمهور العلماء اثبات الحكم فى جميع ما يتناوله ظنا عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وهو مذهب الشافعى والمختار عند مشايخ سمرقند حتى يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد ويصح تخصيص العام من الكتاب بخبر الواحد والقياس ابتداء وقطعا عند مشايخ العراق وعامة المتأخرين اه اى فلا يجوز تخصيصه بواحد منهما ما لم يخص بدليل قطعى كما يأتى وفى شرح جمع الجوامع وان قام دليل على انتفاء التخصيص كالعقل فى قوله تعالى الله بكل شئ عليم لله ما فى السموات وما فى الارض كانت دلالته قطعية اتفاقا كالخاص اى فى القطعية فانه على ما سبق ما يتناول المخصوص قطعا ما لم يقم دليل بخلافه فلا يكون قطعيا فيجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس كما سيأتى لانه اختلف فى عمومه قال فى التحرير لبس الجمع المنكر عاما خلافا لطائفة من الحنفية كحديث العرنيين لم قال فى التحرير

الجمع المنكر لا يفيد العموم لانه اختلف فى عمومه حتى يجوز نسخ الخاص به

القطعى الا فالا نه نقيض ما يوجب كل حكمه فخرج الخاص مطلقا سواء كان خصوص العين او النوع او الجنس متفقة الحدود وخرج النكرة فى الاثبات فانها تتناول افرادا مختلفة الحدود على سبيل الشمول لا البدل فخرج الحكم فيما يتناوله من الواحد والاثنين والثلاث والاربع جميعا وان كان يوجب الحكم فيما يتناوله قطعا كالخاص مما يعم وبدل لو عمم جميعا ومخالفة وقالوا العام

نقيض الخاص فيما يوجب كل حكمه فخرج الخاص

المفيد لظهور قول ما يوجب كل حكمه فخرج الخاص

ولذا اى لتناول ما بعدها نسخ طهارة بول المأكول المستفادة مما عن انس ان رهطا من عكل او قال من عرينة قدموا فاجتووا المدينة فامرهم النبى صلى الله عليه وسلم بلقاح وامرهم ان يشربوا من ابوالها والبانها متفق عليه وهو اى النص المفيد طهارة وهو قوله فامرهم ان يشربوا من ابوالها خاص باستنزهوا البول اى بما روى عن ابى هريرة رضى قال رسول الله صلى الله عليه وسلم استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه وهذا عام لان من للتعدية لا للتبعيض والبول محلى باللام للجنس فيعم كل بول والطاهر لا يؤاخذ بالنجاسة منه او رجح حديث الاستنزاه على حديث العرنيين ان لم يعلم تأخره عنه كما هو الظاهر بعد المعارضة للزوم العمل بالعموم اه موضحا من شرحه لابن امير حاج لانه مثله فى القطعية لم نعلل لقوله يجوز نسخ الخاص به فكان الواجب ذكره بعده كما فعل ابن نجيم او بعد قوله استنزهوا البول وعند القائل بظنيته وهو جمهور الفقها وائمة فى كما مر لا ينسخه لعدم التساوى لانه احط رتبة من الخاص فى ثبوت الدلالة وثمرة الخلاف تظهر فى المعارضة ووجوب نسخ المتأخر منهما المتقدم كما فى التحرير فالقائلون بان الخاص اقوى قدموه على العام عند التعارض ولم يجوزوا نسخه بالعام لرجحان الخاص عليه والقائلون بتساويهما لم يقدموا احدهما على الاخر اذا تعارضا الا بمرجح وجوز وا نسخ احدهما بالاخر هو شبيه بالعام قال فى التحرير وقول محمد رح فيمن اوصى بخاتم لانسان ثم اوصى مفصولا بفصه لاخر ان الفص بينهما والحلقة للاول خاصة من باب الخاص لان التعبير عندا ما بخاتمى او هذا الخاتم او الخاتم الفلانى وكل منهما من الخاص لا من العام فكيف يكون عاما وتعريف العام غير صادق عليه وانما الفص منه كجزء من الانسان مثلا فكما لا يصير الانسان باعتبار اجزائه عاما فكذا الخاتم غير انه نظير العام من حيث ان اسمه يشمل الفص كشمول العام ما يتناوله فاطلق عليه العام توسعا وخالفه ابو يوسف فجعله اى الفص للثانى اه موضحا من شرحه بسكون اللام قال ابن نجيم والحلقة بفتح الفا وسكون العين حلقة الدرع وحلقة الباب وحلقة القوم معروفة والحلقة بفتح اللام جمع حالق كذا فى ضيا الحلوم وذكر النووى

نسخ بقوله عليه السلام لانه مثله فى القطعية وعند القائل بظنيته لا ينسخه لعدم التساوى استنزهوا البول المفيد بخاتمه هو شبيه بالعام لانسان ثم اوصى بفص منه لآخر

رح فی ش مسلم ان حلقة الخاتم بکون اللام علی المشهور وفیها لغة شاذة حکاها
الجوهری بفتحها ولا یجوز تخصیص قوله تعالی ولا تاکلوا الایة اصلها ان
ترک التسمیة علی الذبیحة ناسیا یحل وعامدا لا یحل وقال الشافعی رح یحلها
فیهما عطف علی حتی یجوز فیه مسامحة بل هو معطوف علی مدخول حتی
لیکون داخلا تحت التفریع ولا تخصیص ومن دخله کان امنا اصله
ان مباح الدم بردة او زنا او قطع طریق او قصاص اذا التجا بالحرم لا یقتل
فیه عندنا ولا یوذی ولکن لا یطعم ولا یسقی ولا یجالس حتی یضطر الی الخروج
فیقتل خارجه والشافعی رح جوز قتله فیه ای الحرم الضمیر فی الایة یرجع
الی البیت وانما قال الش ای الحرم باعتبار ان البیت متناول له ولهذا قال تعالی
فیه ایات بینات ولم یقل فی حرمه مع ان مقام ابراهیم علیه السلام خارج
البیت کذا فی جامع الاسرار وتمامه فیه بالقیاس متعلق بتخصیص
لانهما لیسا بخصوصین مرتبط بقوله لا یجوز ای لا یجوز تخصیص الایتین بما
ذکر لانه لا تخصیص فیهما لیصح تخصیصهما ثانیا بالظنی فان الناسی لیس
بخصوص لخ تفریع وبیان لقول المصنف لانهما لیسا بخصوصین وکان الاولی
الاقتصار علی قوله فان الناسی ذاکر شرعا الخ ای فلیس بمخرج من عموم الایة
فلا یجوز تخصیصهما بالظنی بل الناسی ذکر حکما لقیام الملة مقام الذکر فکان
داخلا والاطراف سالکة مسلک الاموال ای فلم تدخل تحت الایة لانها
تتناول الانفس دون الاطراف لانه فی حکم المال والضمیر فی کان یرجع الی نفس
الداخل دون ماله بدلیل مستقل لخ احترز بقوله مستقل وهو ما کان مبتدا
بنفسه غیر متعلق بصدر الکلام عن قصر العام علی بعض افراده بغیر مستقل
وهو خمسة الاستثناء والشرط وبدل البعض کاکرم بنی تمیم العلماء منهم والصفة
کاکرم الرجال العلماء والغایة کاکرم بنی تمیم الی ان یدخلوا وبقوله لفظی عن العقلی
نحو خالق کل شیء فان مجرد العقل یخصص ذاته تعالی منه وهذا انما نقل الثنی
بمعنی المثنی والا فلا تخصیص لعدم دخوله ومنه تخصیص الصبی والمجنون من
خطابات الشرع وعن الحسی نحو واوتیت من کل شیء وبقوله مقارن عن التاخ

کما ینبه علیه الث وانما فرق قوله مقارن بقوله ای موصول الخ کما فعل صاحب
التحریر دفعا لتوهم ان المراد بالمقارنة المعیة فالحق بهذا المعنی غیر مراد هنا
لانها انما تتصور فی فعل خاص للنبی صلی الله علیه وسلم مع قول عام کما فی ش التحریر
تنبیه هل العام المخصوص حقیقة فی الباقی او مجاز کالعام المراد به الخصوص
اعنی الکلی المستعمل فی جزئی ابتدا الذی نقله فی التحریر عن الجصاص ان کان الباقی
جمعا فحقیقة والا فمجاز وعن الرخسی حقیقة مطلقا وعن الجمهور وبعض
الحنفیة کصاحب البدیع وصدر الشریعة مجاز مطلقا وبشعر کلامه باختیاره
واما المخصص الثانی فلا یشترط لتخصیصه القران ای المقارنة بمعنی کونه
مذکورا عقبه واستوجبه فی التحریر ان الثانی اذا تراخی یکون ناسخا ایضا قال
فان تراخی فناسخ لا الثانی یعنی لا فی المخصص الثانی والوجه ان الثانی ناسخ ایضا
الا القیاس اذ لا یتصور تراخیه وان جهل وقته جری فیه حکم التعارض کترجیح
المانع علی المبیح والا ای وان لم یثبت الترجیح فالوقف وافاد کلامه انه ان جهل
فحکمه التعارض لا التخصیص فیحمل علی القران مع عدم الحکم بکونه تخصیصا وفائدة
هذا الحمل منع کونه ناسخا لئلا یلزم الترجیح بلا مرجح وبه تبین فساد ما قیل بان
حملنا علی القران للجهل بحاله تخصیصا کالربا الموجود فی نسخ الش علی انه من
المتن ولیس موجودا فی اصل المتن علی ما رایناه من نسخه ومن نسخ الشراح وقبله
للمجهول ای وقبل بیان الرسول علیه الصلاة والسلام نظیر المخصوص المجهول لان
الربا لغة هو الفضل ومجرد الفضل لیس بحرام ومفاده انه دون خبر الواحد
فی الدرجة قال فی التلویح ویعلم من جواز تخصیصه بالقیاس انه دون خبر الواحد
فی الدرجة لان القیاس لا یصلح معارضا لخبر الواحد حتی رجحوا خبر القهقهة علی
القیاس وکذا خبر الاکل ناسیا فی الصوم وذلک لان ثبوت الحکم فیما وراء الخصوص
انما هو مع شک فی اصله واحتمال فیجوز ان یعارضه القیاس بخلاف خبر الواحد
فانه لا شک فی اصله وانما الاحتمال فی طریقه باعتبار توهم غلط الراوی او میله
عن الصدق الی الکذب فلا یصلح القیاس معارضا له وان مجهولا کلا تقتلوا
بعضهم بعد اقتلوا المشرکین فلیس العام مجة علی الراجح انما کان هذا هو الراجح لان

ما ذكره المصنف ضعيف من جهة الدليل لانه استدل لعدم سقوط الاحتجاج بالعام
المخصوص باستدلال الصحابة رضوان الله تعالى عليهم به وبانه لو قال اكرم بني فلان
ولا تكرم فلانا وفلانا فترك قطع بعصيانه وبان تناول الباقي بعده باق وحجيته
فيه كان باعتباره وذلك لا يدل لعدم سقوطه في المجهول لان الاستدلال بهم
اي الصحابة والعصيان انما هو في المعلوم لا المجهول والحجة في العام قبل التخصيص
لعدم الاجمال وهو باق في المعلوم لا المجمل فلا يكون دليلا لمذهب المطلق في
المخصص وان كان هو المختار ومشى عليه المصنف تبعا لفخر الاسلام فالظاهر
مذهب الجمهور القائل بالتفصيل هذا حاصل ما في ابن نجيم وانت خبير بان تحويل
الكلام المصنف الى هذا القول غير مرضي لانه لا يناسبه قوله عملا بشبه الاستثناء
والناسخ فانه ليس الا على ما مشى عليه فخر الاسلام واما القائلون بالتفصيل
فيحملونه على الاستثناء فقط كما يأتي بيانه في الاخر فتفطن كاية الرقة تمثيل لقوله
بمعلوم عملا بشبه الاستثناء والناسخ قال في جامع الاسرار فلم يجز الحاقه
باحدهما بعينه حتى لا يلغو احد الشبهين بل يعتبر في كل باب بنظيره فقلنا اذا
كان الخصوص مجهولا فباعتبار الاستثناء يمنع ثبوت الحكم فيما وراء الخصوص كالاستثناء
المجهول لان جهالة المستثنى توجب جهالة المستثنى منه وباعتبار الناسخ يبقى كما
كان في جميع ما تناوله لان المجهول لا يصلح ناسخا للمعلوم فلا يسقط دليل
الخصوص بالشك ولا يخرج العام من كونه حجة فيما وراءه بالشك ولم يبق قطعيا
ايضا بالشك وكذا اذا كان دليل الخصوص معلوما فانه باعتبار الصيغة يقبل
التعليل فان الاصل في النصوص التعليل وبالتعليل لا يدري ما يتعدى اليه
حكم الخصوص مما يتناوله العام فصار ما يتناوله العام مجهولا وباعتبار
الاستثناء لا يقبل التعليل اذ التعليل لانه كلام غير مستقل بنفسه فوقع الشك
وقد كان العام موجبا فلا يبطل بالشك ولا يبقى قطعيا ايضا مع الشك اه فالحاصل
ان المخصص المجهول باعتبار الصيغة لا يبطل العام وباعتبار الحكم يبطله والمعلوم
بالعكس كذا في التلويح ثم ادراج الشارح قوله للخصوص بين المصدر الذي هو شبه
وبين ما اضيف اليه غير اعراب المتن لان المصدر حينما اضيف صار مضافا الى دليل الذ

هو

فان كلا منهما
مستقل بنفسه فصار
التخصيص كما اذا مثل ما اذا باع
عبدين بالف على انه بالخيار في احدهما

هو فاعله فيلزم نصب ما كان مضافا اليه على المفعولية وكذلك ما عطف عليه
من قوله والناسخ ولو قال كما في ابن نجيم عملا بشبه الاستثناء المخصص لكان احضر
نعم ما فعله الشارح اولى من جهة المعنى لان المخصص اشبه الاستثناء والناسخ لا بالعكس
فافهم ثم الموجود في المتون والشرح على صيغة المصدر لا على اسم الفاعل هو
في الحكم كالاستثناء وفي السبب كالنسخ يعني ان العبد الذي شرط فيه الخيار من
حيث انه غير داخل في الحكم اعني الملك يكون رده بخيار الشرط بيان انه لم يدخل
فيكون خيار الشرط كالاستثناء ومن حيث انه داخل في السبب اعني العقد يكون
رده تبديلا فيكون الخيار كالنسخ واذا كان له شبهان يكون كالتخصيص الذي له
شبه بالناسخ وشبه بالاستثناء فلرعاية الشبهين قلنا ان علم محل الخيار وثمنه
صح البيع لشبه الناسخ وان جهلا لا يصح لشبه الاستثناء وبه علم ان المسألة رباعية
لانه اما ان يكون محل الخيار والثمن كلاهما معلومين او محل الخيار معلوما
والثمن مجهولا او بالعكس او كلاهما مجهولين فالصحة فيما اذا علما والبطلان
في الوجوه الثلاثة والنظر الى الدخول في الايجاب يصححه في الكل والنظر الى عدم
الدخول في الحكم يبطله في الكل وتمامه في التوضيح وفي التلويح ووجه اختصاص
الصحة في الاولى ان معلومية محل الخيار والثمن ترجح جانب الصحة فيلزم شبه
النسخ المقتضي للصحة وجهالة محل الخيار او الثمن ترجح جانب الفساد فيلزم شبه
الاستثناء وقيل انه يسقط قائله الكرخي كما في التنقيح فيتوقف الى
البيان لانه يصير مجملا وسقوط الاحتجاج به مطلقا معلوما كان المخصص او مجهولا
وصوبه ابن نجيم قال وظاهره اي كلام المصنف سقوط حجته معلوما كان
او مجهولا لشبه الاستثناء المجهول وليس بصحيح والصواب ما في التنقيح من انه
ان كان مجهولا اشبه الاستثناء المجهول فابطل الصدر وان كان معلوما اشبه
الناسخ لاستقلاله فالظاهر ان يكون معلولا ولا يدري كم يخرج بالتعليل فيبقى
الباقي مجهولا وفي هذا القول عمل بشبه واحد لا بالشبهين لانه مع جهالته عمل
بشبه الاستثناء ولم يعمل بشبه النسخ ومع معلوميته عمل بشبه النسخ ولم يعمل
بشبه الاستثناء وفخر الاسلام قد عمل بكل من الشبهين مع كل من الجهالة والتعليق

فيتوقف الى البيان
الاستثناء المجهول لان كل واحد منهما اي عملا بشبه
انه لم يدخل تحت الجملة

اي من الاستثناء والمخصوص اي بيانا
فاي العام المخصوص كالاستثناء اي العام المجهول
يسقط الاحتجاج به
وهذا اذا كان مجهولا
وان كان معلولا ما اشبه الناسخ
كما يعلم من التنقيح وصوبه ابن نجيم

لا يقبل التعليل الاستثناء

اه اقول ويمكن ان يقال ليس مراد المصنف انه يسقط الاحتجاج به مطلقا حملا على الاستثناء
المجهول اى عملا بشبهه له بل مراده انه يشبه حكم الاستثنا المجهول فى سقوط الاحتجاج
به للجهالة فى كل كما يفهم من المراة وشرحها وعبارتها وقيل لا يبقى حجة معلوما كان
او مجهولا كالاستثنا المجهول اما اذا كان الخصوص مجهولا فظاهر واما اذا كان معلوما
فالظاهر ان يكون معللا لانه كلام مستقل ولا يدرى ما خرج بالتعليل تبقى الباقى
مجهولا اه وحاصله انه اشبه فى الحالتين حكم الاستثنا المجهول فى ان كل واحد من
الاستثنا المجهول والخصوص مطلقا معلوما كان او مجهولا لبيان انه لم يدخل فيسقط
الاحتجاج به للجهالة فى الحالتين كالاستثنا المجهول ويدل عليه قوله كالاستثنا بكاف
التشبيه ولم يقل اعتبارا بالاستثنا كما قال فيما بعده اعتبارا بالناسخ فليس يسقط
الاحتجاج به مطلقا مبنيا على الاستثنا المجهول بل انما اشبهه فى السقوط واما بيان
وجه سقوطه اذا كان معلوما او مجهولا فهو مبنى على ما ذكروه من انه فى حال جهالته
بالحمل على الاستثنا المجهول وفى حال معلوميته بالحمل على الناسخ هذا غاية ما يمكن
حمل كلام المصنف عليه لدفع الايراد المذكور فتامل فانه باطل لعدم دخول الحر
كما ان المستثنى لم يدخل تحت حكم المستثنى منه وان الكلام صار تكلما بالباقى بعد الثنيا
فكانت المسئلة نظيرا لاستثنا هذا الا اعتبار وعلل فى التنقيح بطلان البيع بقوله
لان احدهما لم يدخل فى البيع فصار البيع بالحصة ابتداء ولان ما لين يبيع يصير
شرطا لقبول البيع فيفسد بالشرط الفاسد وفى حواشى الفناري قال وفى قول المص
يبطل البيع لان احدهما لم يبحث وهو ان الحر ان البيع فى الحر باطل لا يملكه المشترى
اصلا ولو قبضه فى المجلس باذن البائع صراحة او دلالة وفى العبد فاسد يملكه
بالقبض باذنه فيه ويلزمه قيمته فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ويمكن الجواب بعد
تسليم ان المراد بطلان البيع فى كل من العبد والحر بالمصير الى عموم المجاز بان يحمل
البطلان على عدم الجواز اه وفى قوله بعد تسليم ان المراد بطلان البيع فى كل اخ اشارة
الى انه يمكن دفع السؤال من اصله بان يراد بقوله يبطل البيع يعنى فى القن فقط ويكون
المراد بالبطلان الفساد كما يدل عليه التعليل الثانى للبطلان ولكن التعليل الاول
ينافيه فان البيع بالحصة ابتدا باطل للجهالة كما صرح به نفسه فى التوضيح وقد تابع

ف

فصار دليل الخصوص على هذا القول كالعدم
الاخر وعبد بتمن واحد فانه باطل لعدم
دخول الثمن

٤٩

فى التغبيل البطلان فخر الاسلام فى اصوله وفى العزمية عن الكشف قال والمذكور فى
الاسرار ومبسوط الامام السرخسى ومبسوط الامام خواهرزاده يشير الى انه ينعقد
فاسدا لان كل واحد من العوضين مال الا ان احدهما مجهول والجهالة توجب الفساد
دون البطلان فكان المراد من الباطل الفاسد اه كما كان اى من كونه قطعيا
اى ان كان مجهولا ثم قال ابن نجيم وظاهر كلام المصنف ان هذا القائل اعتبر
المخصص بالناسخ مطلقا وليس كذلك بل انما اعتبره بالناسخ حالة كونه مجهولا
فيسقط المخصص ولا تتعدى جهالته الى صدر الكلام واما اذا كان معلوما فانما
اعتبره بالاستثنا المعلوم وهو لا يقبل التعليل ويبقى العام معه كما كان
فكذا دليل الخصوص وهذا هو المذكور فى التنقيح اه وعبارة المرقاة كعبارة المص
وقال فى شرحها فانه لما اشبه الناسخ بصيغته اعتبر حاله فان الناسخ ان كان
مجهولا يسقط بنفسه وان كان معلوما لا يصح تعليله لاستلزامه كون القياس
ناسخا فعلى التقديرين يكون العام فى الباقى قطعيا والتخصيص مثله فيكون حكمه
ايضا كذلك اه ومثله فى الشرنبلالى فالوجه ابقاء الكلام على ظاهره فتامل وهذا
هو القول الثالث فى العام بعد الخصوص وفى هذا القول ايضا عمل بشبه واحد
اما على ظاهر كلام المص وصريح كلام المراة فظاهر واما على ما مشى عليه الشارح
تبعا لابن نجيم فلانه مع جهالته اعتبره بالناسخ ولم يعتبره بالاستثنا ومع معلوميته
اعتبره بالاستثنا ولم يعتبره بالناسخ بخلاف فخر الاسلام على ما قدمناه

صح فى الحجة وانفسخ فى الاخر فهذه المسالة تناسب النسخ من حيث ان العبد
الذى مات قبل التسليم كان داخلا تحت البيع لكن لما مات فى يد البايع قبل التسليم
انفسخ البيع فيه فصار كالنسخ لان النسخ تبديل بعد الثبوت فلا يفسد البيع فى
العبد الاخر مع انه يصير بيعا بالحصة لكن فى حال البقاء وانه غير مفسد لان الجهالة
الطارئة لا تفسد كذا فى التوضيح وبقى قول رابع تركه المص مع انه مذهب عامة
الاصوليين وقد اشرنا اليه سابقا وهو القول بالقطعية ان علم المخصوص كالاستثنا
المعلوم والا فبعدم الحجية كالاستثنا المجهول والحاصل كما فى المراة ان القائل الاول
اعتبر شبه الاستثنا المجهول فقط والثانى شبه النسخ فقط والثالث شبه الاستثنا

كان معلوما من التنقيح وغيره لان كل واحد منهما
مستقل بنفسه بخلاف الاستثنا فانه بمنزلة
الوصف فصار كما اذا باع عبدين
احدهما حر والآخر عبد بثمن واحد
والتنقيح فى الحجة صح فى الحجة
وانفسخ فى الاخر

المعلوم في المعلوم والمجهول في المجهول ونحن اعتبرنا شبه الاستثنا والنسخ في المجهول
وصحة التعليل في المعلوم والعموم اما ان يكون بالصيغة والمعنى او بالمعنى لا غير
اعلم ان الفاظ العموم قسمان الاول العام بصيغته ومعناه وهو مجموع اللفظ والمعنى
المعنى سواء كان له واحد من لفظه كرجال او لا كنا والثاني العام بمعناه فقط وهو
مفرد اللفظ ومستغرق المعنى ولا يتصور ان يكون العام عاما بصيغته فقط اذ
لا بد من تعدد المعنى وهذا القسم اما ان يتناول مجموع الاحاد لا كل واحد وحيث
ثبت الحكم لها انما يثبت لدخولها في المجموع كالرهط والقوم والجن والانس او يتناول
كل واحد اما على سبيل الشمول بان يتعلق الحكم بكل واحد سواء كان مجتمعا مع
غيره او منفردا عنه مثل من دخل هذا الحصن فله درهم واما على سبيل البدل
بان يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد وعدم التعلق بواحد اخر مثل من
دخل هذا الحصن اولا فله كذا هذا ما اختاره صاحب التنقيح وذهب شمس الائمة
وفخر الاسلام الى ان ما لحقه لفظا او لا يكون خاصا وهو المختار هاهنا كما سيأتي
ان شاء الله تعالى كذا في المراة لف ونشر اي مرتب الاول من المثالين للاول
والثاني للثاني فرجال مثال للعام صيغة ومعنى ولكنه مبني على عدم اشتراط
الاستغراق في العام وقد تقدم بيانه وقوم مثال للعام معنى لا غير فانه اسم
جمع لا واحد له من لفظه وهو مفرد صيغة بدليل انه يثنى ويجمع ويوحد الضمير
العائد اليه وانجمع مراعاة لمعناه ومن هذا النوع من وما واي وكل وجميع والنكرة
في سياق النفي والشرط والنكرة الموصوفة بصفة عامة كقولك لا اجالس الا
رجلا عالما والمفرد المحلى بال اذا لم تكن للعهد كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر
وسيذكر المصنف غالبها ثم صيغة جمع المذكر والواو انما قال في التحرير صيغة
جمع المذكر ونحو الواو في فعلوا هل تشمل النساء وضعا نفاه الاكثر الا في تغليبه
خلافا للحنابلة ثم قال وهو قول الحنفية ايضا وعليه فرع امنوني على بني تدخل
بناته والاظهر خصوصه اي جمع المذكر بالمذكور بالتبادر خصوصهم عند الاطلاق
ودخول البنات للاحتياط في الايمان حيث كان مما تصح ارادته اه اي ارادة الايمان
عليهن من الايمان عليهم تبعا حفظا للدم او لعموم المجاز في اليمين بالايلاد كذا في

شرحه

شرحه وذكر فيه ايضا الاتفاق على ان صيغة جمع المذكر الموضوعة بحسب المادة
للذكور خاصة كالرجال لا يتناول النساء وجمع المؤنث لا يتناول الذكور كالمسلمات
والمسلمات وان الصيغة الموضوعة للاهوا عم من الذكور كالناس تتناولهما وفي
هذه المسألة مناقشة قبيل بحث الصريح الا تغليبا الاستثنا منقطع لان التغليب
مجاز كما صرح به في التحرير وشرحه وفي الفائق للخوارزمي في التلويح والتحقيق
ان القوم في الاصل مصدر قام فوصف به ثم غلب على الرجال خاصة لقيامهم
بامور النساء ذكره في الفائق اه ويدل عليه قوله تعالى لا يسخر قوم من قوم عسى
ان يكونوا خيرا منهم ولا نساء من نساء وقول زهير اقوم آل حصن ام نساء ولكن في القاموس
القوم الجماعة من الرجال والنساء معا او الرجال خاصة ويدخله النساء على شبهة اه
ومن وما يحتمل ان العموم والخصوص قال في التحرير واما من فتعلى الخصوص
كسائر الموصولات والنكرة واخص منهما فانها تعاقل ذكرا وانثى عند الاكثر اه
وفي شرحه التعبير وظاهر كلام فخر الاسلام انها موضوعة للعموم وانما الخصوص
فيها احتمال يثبت بالقرينة ومشى عليه غير واحد بل وعن الجوامع الكبير من بالفتح
محكم في التميم وظاهر كلام صاحب المنار انها لكل منهما على السواء اه قلت وفي
قوله وظاهر كلام المنار الخ بحث بل ظاهره ان من وما موضوعتان للعموم
فقط لقوله بعده والاصل فيهما العموم فان الاصل يقتضي مبادرة الفهم وهي
امارة الحقيقة فلا يكونان لهما دفعا للاشتراك واما في الشرط والاستفهام
فيلزم العموم بوافقه ما في التلويح حيث قال من تكون شرطية واستفهامية
وموصولة وموصوفة والاوليان يعمان ذوي العقول واما الاخريان فقد
يكونان للعموم وشمول ذوي العقول وقد يكونان للخصوص وارادة البعض ومثله
في التحرير في الموصولة كقوله تعالى ومنهم من يستمع اليك قال في التحبير فان المراد
بمن هنا افراد مخصوصون ذكرهم المفسرون والموصوفة كقوله تعالى ومن الناس
من يقول كما هو احتمال حكي قولا فيهما هنا فان الاية نزلت في اناس باعيانهم ثم قال
والقائل ان يقول هذا وان كان مذكورا في غير موضع لا تحرير فيه فان من كما تخص
موصولة وموصوفة لعدم عموم مضمون صلتها وصفتها تخص شرطية واستفهامية

بوجب تخصيصها وكما يلزم عمومها شرطية واستفهامية بواسطة الشرط والاستفهام
فد يلزم عمومها موصولة وموصوفة لعموم مضمون صلتها وصفتها ثم لا يلزم من تكونها
مراد الجا الخصوص في حالة من هذه الاحوال ان تكون موضوعة للجواز ان تكون
للعموم واستعمالها في الخصوص من العام المخصوص لانها اطلقت على الله تعالى
كقوله تعالى ومن عنده علم الكتاب في قول كذا في التحبير وهو متصف بالعلم
لا بالعقل يعني يطلق عليه سبحانه وتعالى انه عالم ولا يطلق عليه انه عاقل يعقل
كما في ذوات ملا يعقل اي وضع من في ذوات من يعقل كوضع ما في ذوات ما لا يعقل
قال في التلويح هذا قول بعض ائمة اللغة والاكثرون على انه يعم العقلاء وغيرهم
وفي التحرير واما ما فلغير العاقل وللمختلط اه اي ممن يعقل وممن لا يعقل كقوله
تعالى سبح لله ما في السموات وما في الارض وقد تستعمل لمن يعلم كما يأتي لكون
من عامة فهذه المسألة تفريع على عموم من ومن بيانيه اشار الشرح لهذا
الى الفرق على مذهب الامام رح بين هذه المسألة وبين ما لو قال من شئت من عبيدي
عتقه فاعتقه فانه يعتقهم لا واحدا عنده فان رتب عتق الاخير وان اعتقهم دفعة
عتقوا الا واحدا يختاره المولى وعندهما له اعتاق الكل لان من للبيان كما في الاولى
فطولب الامام بالفرق وقد بين باوجه ثلاثة مذكورة في التحرير كلها مخدوشة
ومن جملتها ما ذكره الشارح بقوله على ما في التلويح ان استعمالها في التبعيض هو
الشايع الكثير حيث يكون مجرورها اذا ابعاض فتحمل عليه مالم توجد قرينة تؤكد
العموم وترجح البيان كما في من شاء من عبيدي عتقه فهو حر بقرينة اضافة المشيئة
الى ما هو من الفاظ العموم فصار الفرق بين المسألتين ان في الاولى قرينة
دالة على ان من للبيان دون التبعيض بخلاف الثانية فان المشيئة فيها اضيفت الى
خاص وهو المخاطب الواحد فلا يدل على تاكد العموم فوجب العمل بها ولعل
هذا اقرب ما ذكروه في بيان الفرق ولذا عول عليه في تغيير التنقيح وضعف
ما يرد عليه في التلويح واما ما اورد عليه من ان قوله تعالى من يشا الله يضله
عام مع ان المشيئة مسندة الى الخاص وهو الله تعالى فلا وجه له لانه ليس الكلام
في ان العموم لا يجتمع مع الاضافة الى الخاص بل ان في العموم يتاكد باضافة المشيئة

الى

الى العام بخلاف الخاص على انه ليس في الاية من الحرفية ومثل ما الذي واللام
الموصولة قال ابن نجيم عن الكشف فلو قال ان كان الذي في بطنك غلاما فهي كما
ولو قال لعبيده الضارب منكم زيدا حر فهو بمعنى الذي ولفظ الحمل لغواي
مثل ما قال ابن نجيم وفي التبيين من التعليق انما كافظ الحمل كما لو قال ان كان
حملك غلاما ولو قال ان كان في بطنك غلام فولدت غلاما وجارية تعتق
بخلاف ان كان في بطنك غلاما هكذا في غالب النسخ بنصب غلاما والصواب
رفعه على انه اسم كان مؤخرا وما نجي بمعنى من مجازا ظاهر ما نقلناه عن
التلويح من قوله والاكثرون على انه يعم العقلاء وغيرهم انه حقيقة لكن قال
المحقق الفناري ان اراد وابه انه يستعمل فيهما ولو مجازا في احدهما فلا كلام فيه
وان اراد على الاستعمال فيهما بحسب الحقيقة فممنوع يدل عليه ما روى انه لما نزل قوله
تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال عبد الله بن الزبعرى
قد عبدت الملائكة والمسيح افترضاهم يعذبون فقال عليه السلام ما اجهلك
بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل كقوله تعالى والسما وما بناها قال
في التحبير وقد تستعمل لمن يعلم اذا قصد به التعظيم كما قال السهيلي نحو والسما وما
بناها ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي يقال ما ان يد شفتول الكريم
ومثله كما قيل والسما وما بناها اي والقادر الذي بناها ذكره في الكشاف وغيره
قاله الفناري عامة بمعناها واما لفظها مفردة كما مر اي الا نفراد فرد
في التوضيح بان يراد كل واحد مع قطع النظر عن غيره قال وهذا اذا دخل على النكرة
فان دخلت على المنكر اوجبت عموم افراده سواء كان ذلك المنكر مفردا
نحو كل نفس ذائقة الموت او مثنى نحو كل رجلين جماعة او مجموعا نحو
وكل اناس سوف يدخل بينهم دوهية تصفر منها الانامل

بوم القيمة

وكذلك اذا دخلت على المعرف المجموع نحو وكلهم اتيه فردا كما في التحرير فقوله
وان دخلت على المعرف ليس على اطلاقه وانما هو في المفرد وحيث لا قرينة هذا
صارفة عنه كما فيده المحقق ابن كمال باشا فلا يرد نحو كذلك يطبع الله على كل
قلب متكبر بتنوين قلب حيث اضيفت الى منكر والمراد استغراق الاجزاء لا

مبحث كل

لاضافة المشيئة الى العام الخاص واذا قال لامنه
ان كان ما في بطن غلاما فانت حر فولدت غلاما
وجارية ما في بطنها غلاما وظاهره انها ان ولدت
من بعقل بطنها غلاما ومثل ما الذي يكون لما
لا يعقل ومن لم تعتق ومثل ما الذي يكون لما
لا يعقل ومن لم تعتق ولفظ الحمل يكون لما
يعقل ومن لا يعقل
وما نجي بمعنى من
بخلاف ان كان
في بطنك
غلاما ما
كقوله فان كان غلاما فهي حر وان كان جارية فهو حر
عكسه وفي نسخة وبالعكس
من يعقل بطنها غلاما وظاهره انها ان ولدت
عامة تعتق ايضا غلاما ما ومثل ما الذي يكون لما
لا يعقل ومن لم تعتق ولفظ الحمل يكون لما
يعقل ومن لا يعقل
على الاصالة وهي نصب الاسم الا ترى ان كان
عموم افراده

نحو حديث ذى اليدين وقول الشاعر كلم اضع حيث اضيفت الى معرفة والمراد عموم
الافراد فافهم وما لو قال انت على كظهر امى الخ كون هذا مفرعا على الاصل المذكور
ظاهر فان لفظ كل فى المسألتين مضافة الى نكرة وهذا مأخوذ من ابن نجيم والظاهر
انه مفرع على حذف فى الحرفية واثباتها كما يأتى البحث فيهما والتفريع عليها وبيانه هنا
انه اذا حذفت اتصل الظهار باليوم بلا واسطة فيقتضى استيعابه لانه شابه
المفعول به ويدخل الليل تبعا واذا اثبت يصير الظرف لجزء مبهم من النهار فيقع النهار
فقط حيث لا بينة له فى جزء معين منه قياسا على ما ذكروه فى الطلاق على قول الامام
من انه لو نوى اول النهار فى قوله انت طالق فى غد تصح نيته لانه يكون بيانا ملما بفهمه
لا تغييرا لحقيقته بخلاف ما لو حذفها فانها تصح نيته لانه لا بد ان يكون واقعا فى
اوله لتحصيل الاستيعاب فاذا نوى لآخره مثلا فقد غير موجب كلامه الى ما هو
تخفيف عليه فلا يصدق قضاء ويدل على ما قلنا ان ابن نجيم ذكر الفرع المذكور فى
بحث فى رجعله نظير الما ذكره مفرعا على حذفها وذكرها وسنذكره تمة ان شاء الله تعالى
لانها تضاف اليها اى الى الافعال ح اى حين اذ وصلت بما وفيه تسامح لان
المضاف اليه انما هو مجموع ما والفعل فانه يثبت ضمنا قال فى المراة وهى تصحب الايمان
فتمها اى صريحا ونعم الافعال ضمنا حتى لو قال كل امراة اتزوجها كذا تطلق كل امراة
يتزوجها على العموم ولو تزوج امراة تطلق فى المرة الاولى دون الثانية بخلاف
كل فانها تفيد الاحاطة على سبيل الافراد كما مر حتى اذا قال لم تفرغ على
ما ذكره من الالفاظ الثلاثة اعنى لفظ من وكل والجميع ولكن يتفرع على كل من الالفاظ
مسائل ثلاثة اقتصر المصنف منها على واحدة وقد بينها فى التلويح نقلا عن فخر الاسلام
بيانا شافيا فقال اعلم ان المشروط له النفل فى مسائل تقييد دخول الحصن بقيد الاولية
اما ان يكون مذكورا بمجرد لفظ من او مع اضافة الكل او الجميع اليه وعلى التقادير
الثلاث اما ان يكون الداخل واحدا او متعددا معا او على سبيل التعاقب تصير تسعة
فان كان الداخل واحدا فقط فله كمال النفل فى الصور الثلاث اما فى = من دخل وكل
من دخل فظاهر واما فى جميع من دخل فلان هذا التفعيل للتشجيع واظهار الجلادة فلما
استحقه الجماعة بالدخول اولا فالواحد اولى لان الجلادة فى ذلك اقوى وان كان الداخل

متعددا افان دخلوا معا فلا شيء لهم فى صورة من دخل ولكل واحد نفل تام فى صورة كل
من دخل وللمجموع نفل فى صورة جميع من دخل لان لفظ جميع للاحاطة على صفة الاجتماع
فالعشرة كشخص واحد سابق بالدخول على سائر الناس بخلاف كل فان عمومه على
سبيل الانفراد كما مر وان دخلوا على سبيل التعاقب فالنفل للاول منهم فى الصور
الثلاث اما فى من وكل فظاهر واما فى جميع فلانه يجعل مستعارا لكل لقيام الدليل
على استحقاق الواحد وهو ان الجلادة فى دخوله وحده اقوى فهو بالنفل احرى ولو
ولو دخلوه فرادى فالنفل للاول فقط اى بنا على جعل لفظ الجميع مستعارا لكل
كما تقدم ولكن اعترض عليه بان فى ذلك جمعا بين الحقيقة والمجاز لانهم لو دخلوا
معا استحقوا النفل عملا بعموم الجميع ولو دخلوا فرادى استحقه الاول منهم عملا
بمجازه كما اذا لم يدخل الا واحد واختار فى التوضيح فى الجواب عن ذلك انه من باب
عموم المجاز بان يراد به السابق سواء كان منفردا او مجتمعا ولا يشترط الاجتماع
بقرينة ان هذا الكلام للتحريض والحث على دخول الحصن اولا كما مر وقال فى التلويح
واعلم انهم لو حملوا الكلام على حقيقته وجعلوا استحقاق المفرد كمال النفل ثابتا بالنص
لكفى اه واختاره فى التحرير فقال فللكل نفل بحقيقته وللاول فقط فى التعاقب
بدلالته اه اى بدلالة هذا القول فانه للتشجيع والحث على المسارعة الى الدخول اولا
فاذا استحقه السابق بصفة الاجتماع فلان يستحقه بصفة الانفراد اولى لان
الجرادة والجلادة فيه اقوى فان قلت هلا اجبت بانهم ان دخلوا معا حمل على الحقيقة
والا فعلى المجاز قلت لان امتناع الجمع بينهما نظرا الى الارادة لا الوقوع فلو اريد حقيقة
الجميع استحق الفرد او المجاز لم يستحق الجميع نفلا واحدا بل كل واحد نفلا تاما فافهم
وجوبا ان تضمن من الها استغراقيه اعلم انه اذا قيل لا رجل فى الدار بالفتح
تعين كونها نافية للجنس ويقال فى توكيده بل امراة وان قيل بالرفع تعين كونها عاملة
عمل ليس وامتنع ان تكون مهملة والا لتكررت واحتمل ان تكون لنفى الجنس وان تكون
لنفى الوحدة ويقال فى توكيده على الاول بل امراة وعلى الثانى بل رجلان او رجال كذا
فى مغنى اللبيب وفى التلويح النكرة الواقعة فى موضع ورد فيه النفى بان ينسحب عليها
حكمه يلزمها العموم ضرورة ان انتفاء فرد مبهم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد وقد

كذا فى فصل اعتق فى معانى ان لهم نفلا واحدا بينهم جميعا بان نفى
وبعد دخلوه فرادى فالنفل الاول فقط وفى كلة كل
بان قال كل من دخل الخ يجب لكل واحد منهم النفل التام
باعتبار كل بان قال من دخل فله كذا فدخل اثنى عشر
كلمة من بان قال من دخل الخ يجب لكل واحد منهم النفل التام
اسم لفرد سابق فى وضع النفى ثم عموم ام ابو حنيفة
والنكرة فى وضع النفى تعم ثم عموم
ان تضمن من الها استغراقيه
بل رجلين

يقصد بالنكرة الواحد بصفة الوحدة فيرجع النفي الى الوصف فلا تعم مثل ما في الدار
رجل بل رجلان اما اذا كان مع من ظاهرة او مقدرة كما في ما من رجل او لا رجل
في الدار فهو للعموم قطعا اه وبه تعلم ما في قول الشارح ان تضمن من الخ وفي الاثبات
تخص اى في الاثبات لفظا ومعنى ليخرج وقوعها في سياق الشرط المثبت حال كونه يمينا
فانه اثبات لفظا نفي معنى لان من قال ان ضربت رجلا فكذا معناه لا اضرب رجلا
لان اليمين للمنع فتكون للسلب الكلي وعليه فتكون من القسم الاول كما صرح به في
المرآة وشملها اطلاق المص النفي حيث شمل المصرح به وغيره لعدم موجب
العموم لانها موضوعة للفرد فلا تعم الا بدليل يوجب العموم اما لفظي مثل اكرم كل
رجل او غيره مثل قولهم تمرة خير من جرادة لكنها مطلقة قال في التحرير المطلق
ما دل على بعض افراد شائع لا قيد معه مستقلا لفظا ثم قال فقد ساوى المطلق
النكرة ما لم يدخلها عموم والمعرف لفظا في اشتراكهما بين المطلق والنكرة عموم من
وجه اه لصدقهما في نحو فحرير رقبة وانفراد النكرة عن المطلق في نكرة عامة كالنكرة
في النفي وانفراد المطلق عنها في نحو اشتراكهما فانه معرفة في الاصطلاح ذكره المص
كذا في التحبير وعند الشافعي تعم ظاهره وجود الخلاف الحقيقي وليس كذلك كما
حققه في التلويح لان القائلين بالعموم لا يريدون شمول الحكم لكل فرد حتى يجب في
مثل اعط الدرهم فقيرا صرفه الى كل فقير على انه نقل عنه في احتمال الامر للتكرار
انه مشتمل على المصدر وهو نكرة في موضع الاثبات فتوجب الخصوص على احتمال
العموم قال ابن نجيم والحاصل ان اثبات الشافعي للعموم بمعنى العموم البدلي لا الشمولي
ونفي الحنفية له بمعنى العموم الشمولي والنزاع في تسميته عاما والظاهر ما ذهبنا
اليه لان العموم الشمولي لا شمول في النكرة وتمامه فيه قوله تعالى فتحرير رقبة
لفظ قوله مجرور على انه بدل من الظهار على حذف مضاف اى اية الظهار فالمعنى
المذكورة في قوله تعالى فتحرير رقبة لان الرقبة اسم للبنية كما خلقها الله
تعالى اى فلا تتناول الزمنة واورد عليه ان الذي خلق اعمى ومجنونا يصدق عليه
ذلك فيشكل الامر كذا في الصحاح اخذ ذلك من الشرح الملكي واعترضه
في العزمية بان صاحب الصحاح قال الرقبة المملوكة ولم يزد عليه شيا واش

اعتمد

اعتمد في النقل على صاحب جامع الاسرار ولعله كان عنده كتاب مسمى بالصحاح
غير صحاح الجوهري او كان ذلك سهوا من قلمه اه قلت يحتمل ان صاحب الصحاح
ذكره في غير محله لمناسبة على ان المطلق ينصرف الى الكامل دليل ثان على
نفي الخصوص بان المراد بالرقبة السليمة غير الهالكة بالانصراف الى الفرد الكامل
والزمنة هالكة من وجه فلم يتناولها مطلق اسم الرقبة وان اوصفت بصفة
عامة نعم الصفة العامة هي التي لا تختص بفرد واحد من افراد تلك النكرة كما اذا حلف
لا يجالس الا رجلا عالما فان العلم ليس مما يختص واحدا من الرجال بخلاف ما اذا
حلف لا يجالس الا رجلا يدخل داره وحده قبل كل احد فان هذا الوصف لا يصدق
الا على فرد واحد كذا في التلويح وتمامه في ابن نجيم والمراد بقوله نعم العموم الا ضافي
اى بالنسبة الى شمول ذلك الوصف افرادا لا عموما بدليا كما توهمه الهندي لانه
حاصل للنكرة قبل الاتصاف بالعام لا عموما شموليا مطلقا ثم هذا الحكم اكثري
لا كلي لانها قد تعم بدون وصف بدليل الاستعمال كما في قولهم تمرة خير من جرادة
وقد تخص مع الوصف كما لو قال والله لا تزوجن امرأة كوفية فتزوج واحدة
لم يصر موليا الخ اى لو قال لامرأته هذا الكلام وجامعها لم يكن ايلاء فله
ان يجامعها متى شاء لان اليوم عام بعموم صفته بخلاف ما اذا كان خاصا فانه
حينئذ يكون موليا بعد تحقق القربان الاول لانه حينئذ يكون اليوم الواحد مستثنى
ويصير الحلف بعد القربان منعقدا بالنظر الى سائر الايام لان ايا وصف
وصف بالضرب لتبيان لوجه عموم اي بانه نكرة عم لعموم صفته وذلك لانها
باعتبار اصل الوضع المخصوص والقصد الى الفرد كسائر النكرات وانما تعم بعموم
الصفة كما سبق في لا يكلم الا رجلا عالما وتنكيرها حال اضافتها الى النكرة ظاهر
واما عند الاضافة الى المعرفة فمعناه انها لواحد مبهم يصلح لكل واحد من الجماعة
على سبيل البدل وان كانت معرفة بحسب اللفظ والمراد بوصفها الوصف اللغوي
لا النحوي لان الجملة بعدها قد تكون خبرا او صلة او شرطا وقد صرحوا
في قوله تعالى ليبلوكم ايكم احسن عملا انها نكرة وصفت بجملة الفعل وهو عام تمت
بذلك مع انه لا خفاء في انها مبتدا واحسن عمله خبره كذا في التلويح والنكرة

يكون منه

على ان المطلق ينصرف الى الكامل وايا ما وصفت
النكرة في الاثبات تختص لعدم موجب العموم وضعها لفرد غير معين وعند النفي
ان يكن معها ما يفيد العموم كالنكرة في سياق النفي او كل كقوله والله لا اكلم
رجلا لا افعل كذا الا يوم الجمعة فله ان يكلم في اي يوم شاء من ايام الاسبوع
وهو عام والنكرة في هذا الاستثناء وصفت بوصف عام فتعم بالصفة
ما تحته افراد

الاصطلاح

بحث لام التعريف

في هذا الاصطلاح ما فيه ايهام اشارة الى دفع ما يقال كيف تكون اي نكرة وقد اضيفت الى المعرفة يعني ان المراد بها في الاصطلاح اعم من النكرة الصناعية ومن المعرفة الغير المتعينة اذا دخلت لام التعريف كذا في بعض نسخ المتن وفي بعضها وهي التي كتب عليها الشراح لام المعرفة بان لم يكن في جنس تلك النكرة معهود يعني ان العهد مقدم على الاستغراق فتوجب العموم حيث لا عهد وذلك على ما في التلويح ان الاصل الراجح هو العهد الخارجي لانه حقيقة التعيين وكمال التمييز ثم الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد قليل الاستعمال جدا والعهد الذهني موقوف على وجود قرينة البعضية فالاستغراق هو المفهوم من الاطلاق حيث لا عهد في الخارج خصوصا في الجمع فان الجمعية قرينة القصد الى الافراد دون نفس الحقيقة من حيث هي

عملا بالدليلين لانا لو ابقيناه جمعا لغى حرف التعريف اصلا وان جعلناه جنسا بقي حرف اللام الجنس اي للاشارة الى هذا الجنس من الاجناس وبقي معنى الجمع في الجنس من وجه لان الجنس يدل على الكثرة تضمنا بمعنى انه مفهوم كلي لا يمنع شركة الكثير فيه فكان اولى فيحنث بتزوج امراة الخ وكذا يحنث في الواحد في لا يشترى العبيد او لا يكلم الناس الا ان ينوى العموم فلا يحنث قط ويصدق ديانة وقضاء لانه نوى الحقيقة واليمين ينعقد لان عدم تزوج جميع النساء متصور وقيل لا يصدق قضاء لانه نوى حقيقة لا تثبت الا بالنية فصار كانه نوى المجاز كذا في ابن نجيم اي الذي ذكر في الاية قبله في قوله تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا لانها لو انصرفت الى الاولى لتعينت الخ اي فيكون المناسب هو التعريف بناء على كونها معهودة بسبقها في الذكر لدلالة العهد لانه الاصل في اللام والاضافة قال ابن عباس رض لن يغلب عسر يسرين قال في التلويح منقول عن ابن عباس وابن مسعود رض وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه خرج الى اصحابه ذات يوم فرحا مستبشرا وهو يضحك يقول لن يغلب عسر يسرين اه وفي الاية شاهد للقسم الثاني ايضا في تكرير اليسر منكرا كما يدل عليه الحديث ولكن فيه كلام قال في التلويح وذلك يدل على ان الثاني مغاير للاول في النكرة

مجازو

لتعريفه

ديانة

كانه

يضحك

[illegible]

بخلاف المعرفة فتنكير اليسر للتفخيم وتعريف العسر الذي انتم عليه او الجنس اي الذي يعرفه كل احد فيكون اليسر الثاني مغايرا للاول بخلاف العسر وقال فخر الاسلام فيه نظر ووجهه بان الجملة الثانية ههنا تاكيد للاولى لتقريرها في النفس وتمكينها في القلب لانها تكرير صريح لها فلا تدل على تعدد اليسر كما لا يدل قولنا ان مع زيد كتابا على ان معه كتابين اه فتامل وفي مغني اللبيب عن الكشاف ما يدفع توجيه النظر المذكور حيث قال فان قلت ما معنى لن يغلب عسر يسرين قلت هذا عمل على الظاهر وبناء على قوة الرجاء وان وعد الله لا يحمل الا على ابلغ ما يحتمله اللفظ فيه والقول فيه ان الجملة الثانية تحتمل ان تكون تكريرا للاولى كتكرير ويل يومئذ للمكذبين لتقرير معناها في النفوس كتكرير المفرد في جاء زيد زيد وان تكون الاولى عدة بان العسر مردوف بيسر لا محالة والثاني عدة مستانفة بان العسر متبوع بيسر فهما يسران على تقدير الاستئناف وانما كان العسر واحدا لان اللام ان كانت فيه للعهد في العسر الذي كانوا فيه فهو هو لان حكمه حكم زيد في قولك ان مع زيد مالا ان مع زيد مالا وان كانت للجنس الذي يعلمه كل احد فهو هو ايضا واما اليسر فمنكر متناول لبعض الجنس فاذا كان الكلام الثاني مستانفا فقد يتناول بعضا اخر ويكون الاول ما تيسر لهم من الفتوح في زمنه صلى الله عليه وسلم والثاني ما تيسر في ايام الخلفاء الراشدين رض ويحتمل ان المراد بهما يسر الدنيا ويسر الاخرة مثل هل تربصون بنا الا احدى الحسنيين وهما الظفر والثواب اه فحاصله ان التكرار في الاية غير متعين بل يحتمل الاستئناف وهو الابلغ فيكون اليسر الثاني غير الاول لما مر من انها لو انصرفت الى الاولى لتعينت من وجه والغرض خلافه وهذا عند عدم القرينة قال في التلويح واعلم ان المراد بهذا هو الاصل عند الاطلاق وخلو المقام عن القرائن والا فقد تعاد النكرة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله ومنه باب التوكيد اللفظي وقد تعاد النكرة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهذا كتاب انزلناه مبارك الى قوله ان تقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وقد تعاد المعرفة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وانزلنا

للعهد اي العسر المعهود

ان مع زيد كتابا

تقدم

[illegible]

البيك الكتاب بالجنس مقصودا لما بين يديه من الكتاب وقد تفاد المعرفة نكرة مع عدم التغاير
كقوله تعالى انما الهكم اله واحد ومثله كثير فى الكلام فلو اقر بالف مقيد بصك
هو كتاب الاقرار بالمال او غيره مغرب يعنى لواد ارصكا على الشهود فاقر عندهم
مرتين او اكثر بالف فى ذلك الصك فالواجب الف واحد اتفاقا لان الثانى هو
الاول لكونه معرفا بالمال الثابت بالصك وان لم يقيد بالصك بد اقر بحضرة
شاهدين بالف ثم فى مجلس اخر بحضرة شاهدين بالف من غير بيان للسبب فعند
ح رح يلزمه الفان بشرط مغايرة الشاهدين الاخرين للاولين فى رواية
وبشرط عدم مغايرتهما فى رواية وهذا بناء على ان الثانى غير الاول وتمامه
فى التلويح الا ان يخد المجلس اى فيلزم الف اتفاقا فى تخريج الكرخى لجمع المجلس
المتفرقات كما فى شرح التحرير وفيه ايضا ولو اقر بالف مقيد بالصك ثم فى مجلس
اخر بالف منكر خرج لزوم ا لفين على قول رح بناء على اعادته المعرفة نكرة
وفى عكسها ينبغى وجوب الف اتفاقا لان النكرة اعيدت معرفة وافاد فى التحرير
انها تين الصورتين غير منقول لحكمهما عن الامام وصاحبيه وانما هو تخريج
وبفهم مثله من التلويح وان الاولى من تخريج صدر الشريعة كما فى التحرير قال
فيه وضابط الامام ان نكر الثانى فغير الاول او عرف فعينه وهو اكثرى اه
قال فى التلويح وذكر فى الكشف انه ان اعيدت النكرة نكرة فالثانى مغاير للاول
والا فعينه وتمامه فيه ومثله فى معنى اللبيب فى الباب السادس وعليه ففى المعرفة
المعادة نكرة قولان كما نقله الدم فى شرحه عن شرح التلخيص للامام السبكى ونقل
عنه كلاما اجاد فيه فليراجعه من يبتغيه مثالهما كالمراة الاولى ان يقول
ومثلهما بقوله كالمرأة كما تقدم وجهه لانه ادنى الجمع اختلفوا فى اقل عدد
تطلق عليه صيغة الجمع فذهب اكثر الصحابة والفقها كائمة اللغة الى انه ثلاثة حتى
لو حلف لا يتزوج نسا لا يحنث بتزوج امراتين وذهب بعضهم الى انه اثنان
حتى يحنث بتزوج امراتين وتمسكوا بوجوه مذكورة فى التلويح مع اجوبتها ومنها
الحديث الذى ذكره المص والمختار ان منتهى التخصيص واحد مطلقا اى فيما كان
فردا او جمعا قال فى التحرير وقيل واحد وهو مختار الحنفية وما قيل الواحد فيما

هو

نكرة ثم

ادنى الجمع الف عند الصاحبين رحمهما الله وان قيد به
كما فى الخلاصة وعند الامام الا ان يخد المجلس
وما ذكره المص من ان عند الامام الا ان يخد المجلس
احدهما الواحد فيما هو جنس من اسمائها كالدينار
عطف على قوله فيما كان فردا والثانى الثلاثة فيما كان
جمعا صيغة ومعنى كقوله

بايجاء اهل اللغة بجواز
تخصيصه الجمع بمنتهى التخصيص
لفظ الواحد مطلقا وغلبته الجمهور كما فى الكشف

هوجنس والثلاثة فيما هو جمع فمراده بالجمع المنكر صرح به حيث قيل كعبيد ونا
وبارادة نحو الرجل والعبيد والنسا والطائفة بالجنس وهو اى الجنس معظم
الكلام الاستغراقى وفيه آه فتحصل ان منتهى التخصيص واحد مطلقا سواء كان مفردا
او جمعا محلى فان استغراق الجمع المحلى كالمفرد لكل فرد كما ذكره فى التحرير ومن
قال منتهاه = ثلاثة فيما هو جمع كالمص فمراده به المنكر بدليل تمثيلهم بعبيد ونا
وبارادتهم من نحو العبيد والنسا الجنس وهو يصدق على الواحد كما مر وهذا
صريح كلام المص هنا لكن صرح فى التحرير ان المختار ان اقل الجمع مطلقا ثلاثة
صيغ م مجاز فيما دونها وكانه المختار عنده بقى بحث وهو ان ما مثلوا به هنا من جمع
الكثرة مخالف لاطباق النحاة على ان اقله لاحدى عشر فلذا قال ابن السبكى الحلاف
فى جمع القلة وعليه فما مثلوا به من صيغ جمع الكثرة مستعمل فى جمع القلة مجازا
والتزم فى التلويح المخالفة لان ما هنا اوفق بلها استعمال وقوله عليه السلام
لما اشارة الى الجواب عمن ادعى اقل الجمع اثنان مستدلا بهذا الحديث قال فى التحبير
رواه جماعة باسانيد ضعيفة منهم ابن ماجه بلفظ اثنان فما فوقهما جماعة

محمول على المواريث والوصايا كما فى قوله تعالى فان كان له اخوة فيحجب
الامه اثنان من الاخوة الام من الثلث الى السدس كالثلاثة فصاعدا ولو اوصى
لاقربا بنى فلان وله اثنان استحقاها فانه يتقدم على الاثنين كالثلاثة
بخلاف الواحد فانه يقف عن الامام وزاد فى التحرير حمله على الثواب يعنى ان
للاثنين حكم الجماعة فى احراز فضيلة الجماعة وهو منقول عن الكشف وجزم
فى التلويح ان لا ورود للحديث اصلا اذ لبس النزاع فى جماعة وما يشتق من
ذلك لانه فى اللغة ضم شئ الى شئ وهذا حاصل فى الاثنين بلا خلاف وانما النزاع
فى صيغ الجمع وضمائره ولذا قال ابن الحاجب اعلم ان النزاع فى نحو رجال ومسلمين
وضربوا لا فى لفظ جماعة ولا فى نحو نحن فعلنا ولا فى نحو صفت قلوبكما فانه
وفاق وهو القسم الثالث من وجوه النظم لم يقل المشترك فيه لما اشارة
الى انه لا حاجة الى قول من قال ان الاصل المشترك فيه لان الكلام فى اللفظ
وهو مشترك فيه والمعانى مشتركة بعنى فيكون من قبيل الحذف والايصال

وقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة محمول
على المواريث والوصايا او على سنة تقديم الامام
فانه يتقدم على الاثنين كالثلاثة وانما حمل عليه
لانه عليه السلام بعث لتعليم الاحكام لا لبيان
اللغات واما المشترك فلم يقل المشترك فيه
لانه عام على هذا القسم فلم يدع فيه
المعنى فما بينا ول افرادا

مجئ المشترك

فردين فاكثر بتناول نحو القرء فانه لفردين كما يأتي وما يتناول الاكثر
نحو عين = واخرج بقيد الافراد الخاص وكذا العدد فانه كما مر يتناول الجزا
هي لحاده لا ١ = فراده خرج العام لانه وضع لافراد متفقة الحدود كما تقدم
في تعريفه وقد عول المصنف تبعا للمحرر الاسلام في الفرق بين المشترك والعام على
اختلاف الحدود وانتفائها وتقدم ان الفرق عند المحققين هو بتعدد الوضع
واتحاده فالمشترك ما وضع للكثير بوضعين فاكثر والعام ما وضع للكثير بوضع
واحد لا الشمول ظاهره ان قول المصنف على سبيل البدل للبيان والا يضح
لا للاحتراز كما في ابن نجيم قال لان القيد الاول اخرج الخاص واسم العدد
والثاني العام واقول الظاهر ما قاله بعض الشراح انه لا اخراج الشق فانه متناول
لافراد مختلفة على سبيل الشمول من حيث انها مشتركة اشتراكا معنويا في
معنى الشيئية والثابت في الخارج وما استدل به ابن نجيم على عدم صحته بقوله
لانهم اتفقوا على ان الشيء عام يوكد كون القيد للاحتراز نعم يدل على ما ادعاه
ذلك البعض من انه مشترك لفظي من حيث اختلاف الافراد كما لقرء غير صحيح
فافهم وحكمه التوقف فيه من غير اعتقاد حكم معلوم سوى ان المراد به
حق حتى يقوم دليل الترجيح لانه لا عموم له كما سياتي كما تامل علما وانا
الفقير فوجدوه دالا على الخراي فوجدوا اصل هذا التركيب كما وقع في عبارة =
الكاكي يعني ان مادة قرفي وهي القاف والراء والهمزة على هذا الترتيب لما دلت
في اكثر استعمالها او في جميعه على معنى الجمع او الانتقال ودارت مع هذين
المعنيين كما يقال قرأت الشيء اي جمعته وقرأ النجم اذا انتقل كان الحيض لحق
بالارادة من لفظ القرء بالنسبة الى الطهر لوجودهما فيه دون الطهر لان
الحيض مجتمع في الرحم ومنتقل منه الى الخارج فحمل عليه عند عدم القرينة على
خلافه وعلى هذا التقرير لا يرد ما قيل ان كون الحيض بمعنى المجتمع انما يستقيم
اذا ثبت ان القرء بمعنى المفعول واما اذا كان بمعنى الفاعل فالامر على العكس
لان زمان الطهر هو الجامع للدم فكان احق به وكذا الانتقال كما يكون من
الطهر الى الحيض يكون من الحيض الى الطهر اه لان هذا يقتضي ان يكون القرء

بمعنى

فردين فاكثر مختلفة الحدود وخرج العام على سبيل
البدل لان الشمول كالخاص وحكمه التوقف فيه لكن
الخاص والعموم لبعض وجوهه المعمول به كما
تامل علما وانا الفقير

والا على العموم والانتقال والحيض لانه يجتمع في الرحم وينتقل

ولا عموم له اي لا يستعمل المشترك في اكثر من معنى
من المشترك

بمعنى الجامع او المجموع كيف والقرء ليس بمصدر بل هو اسم للدم او للطهر ولا
عموم له بيان لدفع سوال نشا من قوله وحكمه التوقف بان يقال لم لا يجوز ان يحمل على
كل واحد من معنييه او معانيه من غير توقف وتامل فصرح بامتناعه واستدل
اصحابنا لعدم عمومه بدلائل منها ما ذكره في التحرير بانه يسبق الى الفهم ارادة احدهما
حتى يتبادر طلب المعين وهو يوجب الحكم بان شرط استعماله كونه في احدهما فانتفى
ظهوره في الكل ومنع سبق ذلك الى الفهم مكابرة وقولهم انه وضع لكل فاذا قصد الكل
كان فيما وضع له قلنا اسم الحقيقة بالاستعمال لا بالوضع فاذا شرط في الاستعمال
عدم الجمع امتنع لغة فلو استعمل كان خطا ويتفرع عليه بطلان الوصية لمواليه وهم
له من الطرفين خلافا للشافعي وكذا الباقلاني وجماعة من المعتزلة فعندهم

جميعا ص يجوز ان يراد من المشترك كل واحد من معنييه او معانيه بطريق الحقيقة اذا
صح الجمع بينهما فالعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة وعند

اصحاب ص بعض الشافعي يجوز اطلاقه عليهما مجازا لا الحقيقة وعند اصحابنا وبعض المحققين
من اصحاب الشافعي وجميع اهل اللغة لا يصح ذلك لا حقيقة ولا مجازا كذا في
جامع الاسرار واختار في التحرير جوازه في النفي قال وقيل في النفي فقط حقيقة
وعليه فروع في وصايا الهداية وفي المبسوط حلف لا اكلم مولاك وله اعلون واسفلون
ايهم كلم حنث لان المشترك في النفي يعم وهو المختار اه وحاصله كما في ابن نجيم =
ان له بالنسبة لما وضع له احوالا اربعة الاول ان يطلق على احدهما مرة وعلى
الاخر اخرى فلا يصدق باطلاق واحد اه = احدهما ولا نزاع في صحته وفي
كونه بطريق الحقيقة الثاني ان يطلق ويراد احد المعنيين لا على التعيين بان يراد
به في اطلاق واحد هذا وذلك مثل تربصن قراي حيضا او طهرا وهو حقيقة
المشترك عند التجرد عن القرائن الثالث ان يطلق اطلاقا واحدا ويراد به مجموع

معنى المؤول

بحيث لا يفيد معنييه من حيث المجموع المركب منهما مناط الحكم ولا نزاع في امتناعه حقيقة ولا
ان كلا منهما في جوازه مجازا ان وجدت علاقة مصححة والرابع ان يطلق اطلاقا واحدا ويراد به
كل واحد من معنييه بحيث يفيد ان كلا منهما مناط الحكم ويتعلق الاثبات والنفي
وهذا محل الخلاف اه وتمامه فيه وهو الرابع من وجوه النظم واسقطه

ص ان

صدر الشريعة عن درجة الاعتبار وجعل اقسام هذا القسم ثلاثة وادخل المؤول تحت
المشترك لانه ليس باعتبار الوضع بل برای المجتهد واجابوا عنه بانه اذا حمل على احد
معانيه بالنظر في الصيغة اى اللفظ الموضوع لم يخرج عن اقسام النظم صيغة ولغة اى
وضعا السابق اى ليس المراد المشترك اللغوى وهو ما فيه خفاء وح فيخرج الخفى
والمشكل والمجمل اذ الحقهما بيان بظنى كخبر الواحد والقياس فان كل واحد منهما ليس من
المؤول المراد هنا وان سمى مؤولا لان التعريف هنا ليس لمطلق المؤول وهو ما فيه
اجماله بظنى بل لنوع منه وهو المؤول من المشترك لانه الذى هو من اقسام النظم صيغة
ولغة والتقييد بالظنى للاحتراز عن المفسر فان الدليل المرجح اذا كان قطعيا كان
ذلك تفسيرا لا تاويلا وبما ذكرنا اندفع ما اورد في ان الملكى على عبارة المص اى
مما يوجب الظن اخ اى ليس المراد بقول المص بغالب الرای الاجتهاد فقط كما توهم اذ
المعهود التعبير عنه بالرای لا بغالب الرای واعلم ان ترجح بعض وجوه المشترك قد يكون
بالتامل في صيغته كالفرق وجدناه دالا على معنى الجمع فحملناه على الحيض وقد يكون
بالنظر الى سياقه بالباء الموحده فاذا نظرنا الى لفظ ثلاثة فوجدناه دالا على عدد
معلوم حملناه على الحيض لئلا ينقص عنها لو حملناه على الاطهار وتقدم بيان
تقريره في بحث الخاص وقد يكون بالنظر الى سياقه بالياء المثناة وهو اخر الكلام
كقوله تعالى الذى احلنا دار المقامة من فضله وقوله تعالى احل لكم ليلة الصيام
الرفث فالاول من الحلول بدليل دار المقامة والثانى من الحل بدليل الرفث
وحكمه العمل به على احتمال الغلط لانه ان ثبت بالرای فهو لاحظ له في اصابة
الحق على وجه القطع اذ المجتهد يخطى ويصيب وكذا ان ثبت بخبر الواحد لانه دليل
ظني فيكون الثابت به ظنيا ايضا لا قطعيا وهو الاول من الاقسام الاربعة
من التقسيم الثانى في وجوه البيان بذلك النظم اى اتضح فظهر باتضح اشارة
الى دفع ما يرد عليه من انه اخذ المعرف جزأ من التعريف وانه دور ي فان ظهور
الواقع في التعريف هو اللغوي يقال وضح الشئ ظهر فلا يكون المعرف ماخوذا
في التعريف فلا دور اى بمجرد سماعها بلا تامل احترز عن الخفي والمشكل بعد
ظهور معناهما فان ظهور المراد فيهما ليس بنفس الصيغة بل يتوقف على امر اخر بعد

سماع

السابق بعض وجوهه اى معانيه بغالب الرای اى
بما يوجب الظن ولو كان ادنى وهو الحمل على الحيض
الغير المرجح والمحمول به على الاطهار راجح
ما يوجب القوى به فانتبه
لزمه التوضى به فانتبه

اى اتضح المراد به الى ما ظهر
اهل اللسان بتصنيفه اى بحيث
وسيجى مثاله وحكمه وجوب العمل بالظاهر

سماع الصيغة وهو التامل وقيدنا بقولنا بعد ظهور معناهما لانهما قبله يخرجان
بقوله ما ظهر المراد منه كما افاده في العزمية ويخرج ايضا النص فان ظهور معناه
لمعنى من المتكلم سياقا او سياقا لا بنفس الصيغة واما المفسر والمحكم فيخرجان بقيد
احتمال التاويل المذكور في النص فانه قيد للظاهر ايضا لكنه استغنى بذكره في احدهما عن
ذكره فيهما او يفهم انه قيد له بالاولى كما سياتى وفي العزمية قد يقال يخرج المحكم والمفسر
بقوله في صيغته اذ لا بد فيهما من قراين نظفيه وعقليه تنضم اليهما حتى تخرجهما عن
احتمال التاويل والتخصيص والنسخ فليتامل ما له هذا واعلم ان الاحتراز عنهما مبنى
على ان هذه الاقسام الاربعة متباينة وهو مذهب المتاخرين بنا على ان الواقع بعد
احتمال التاويل او التخصيص شرط في النص وعدمه شرط في المحكم واما على مذهب المتقدمين
فالاقسام الاربعة متداخلة بنا على انه لا يشترط في الظاهر عدم السوق بل قد يكون وقد
لا يكون ولا في المفسر احتمال النسخ بل قد يحتمل وقد لا يحتمل والتوضيح في التلويح والمحرر

في الظاهر وان احتمال النسخ شرط في المفسر وعدمه شرط

على سبيل القطع عند عامة المتاخرين قال في التلويح والكل اى الظاهر والنص والمفسر
والمحكم يوجب الحكم اى يثبته قطعا ويقينا وعند البعض حكم الظاهر والنص وجوب العمل
واعتقاد حقيقة المراد لا ثبوت الحكم قطعا ويقينا لان الاحتمال وان كان بعيدا فالقطع
للبقين ورد بانه لا عبرة باحتمال ناشئ عن الدليل وينبغى كذا في ابن يحيم
من الظاهر وهو الثاني من اقسام وجوه البيان سياقا او سباقا يعنى انه يفهم منه معنى بالفهم
بقرينة دالة على قصد المتكلم وان ذلك المعنى الزائد غرضه والكلام مسوق له وهذا
غير ما يستفاد من نفس الصيغة فان اطلاق اللفظ على معنى شيئ وسوقه له شيئ
اخر لا يلزم للاول فاذا دلت القرينة على ان اللفظ مسوق له فهو نص فيه وهو
اخر الكلام اى السياق بالمثناة التحتيه اخر الكلام واما السباق بالموحده فهو قوله
على احتمال تاويل قال ابن يحيم يتصل بالظاهر والنص كما في الكشف وهو بعيد
والظاهر انه خاص بالنص وانما قيد به ليعلم احتماله للظاهر بالاولى اه لان النص لما
احتمل ذلك وهو اوضح من الظاهر فالاولى احتماله للظاهر بالاولى اقول = لا يبعد ارادة الكشف
بالاتصال فهما ذلك المعنى اى وان كان فيه احتمال تاويل كذا في غالب النسخ
بالواو موافقا لما في جامع الاسرار يعنى حكم النص وجوب العمل بطريق القطع

مبحث المفسر

وان كان فيه احتمال تأويل فى حيز المجاز انما نزاد حيز لان التأويل لا ينحصر
فى المجاز بل يكون بالتخصيص وغيره كذا فى ابن نجيم وهو مبنى على ان العام المخصوص
حقيقة فى الباقى وفيه خلاف كما مر وقد خرج تاويل المشترك فانه لا يجعله مجازا
لانه استعمال فيما وضع له كما فى ابن نجيم عن الكشف فلا يخرجه عن القطع
اى فلا يخرجه ذلك الاحتمال عن القطع كما ان احتمال الحقيقة المجاز لا يخرجها
عن كونها قطعية كما فى قولك جانى زيد فانه محتمل لمجىء كتابه او رسوله لكن هذا
الاحتمال لم ينشأ عن دليل فلا يقدح فى قطعية الحقيقة وهو الثالث من
اقسام وجوه البيان بمعنى فى النص الخ سيأتى بيان ذلك فى الث عند ذكر
مثاله والباقى فى قوله بمعنى للسببية كما فى المراة كالتى فى قول المص بمعنى من المتكلم اى
ازداد وضوحه بسبب معنى فى النص او فى غيره قطعا بانه لا يحتمل غير
المراد اصلا بخلاف الظاهر والنص لان الظاهر يحتمل غير المراد احتمالا بعيدا والنص
يحتمله احتمالا ابعد من حيث هو مفسر اشارة الى الجواب عما اورد على
المص على تمثيله للمفسر بقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون من ان قوله تعالى فسجد
خبر لا يحتمل النسخ لانه يفضى الى الكذب والغلط فلا يكون مفسرا والجواب ان
المفسر يحتمل النسخ من حيث كونه مفسرا وعدم احتمال النسخ انما ثبت من حيث
هو خبر لا من حيث انه مفسر فلا يضر نافى التمثيل واورد عليه انه يدخل هذا
المثال فى تعريف المحكم لانه يصدق عليه انه لا يقبل النسخ فى المفسر وفيه يجاب بان
المفسر هو قوله الملائكة كلهم اجمعون من غير نظر الى قوله فسجد والا فالاقسام الاربعة
متحققة فى هذه الآية فان الملائكة جمع ظاهر فى العموم وبقوله كلهم ازداد وضوحا
فصار نصا وبقوله اجمعون انقطع احتمال التخصيص فصار مفسرا وقوله فسجد
اخبار لا يحتمل النسخ فيكون محكما وفى كلام الث الاتى اشارة الى هذا وفيه كلام
يأتى وهو الرابع من اقسام وجوه البيان بمعنى فى ذاته اى انقطع عن
احتمال النسخ والتبديل بسبب معنى فى ذاته اى بان لا يحتمل التبديل عقلا او بسبب
انقطاع الوحى وقد تبع ابن ملك فى تقسيم المحكم هنا للمحكم لعينه والمحكم لغيره بانقطاع
الوحى بموته صلى الله عليه وسلم واعترضه ابن نجيم بانه غير صحيح اذ المراد هنا
بالمحكم

بالمحكم ما امتنع معناه عن النسخ يعنى فى زمنه صلى الله عليه وسلم وقيده بالمعنى لان
لفظه يحتمل النسخ فى زمانه صلى الله عليه وسلم بان لا يتعلق به جواز الصلاة ولا
حرمة القراءة على الجنب والحايض فالحكم لغيره خارج عن البحث لان القرآن كله محكم
لغيره اه والا يرد انحو قاتلوا المشركين كافة لا يحتمل النسخ مع انه يحتمله كما ياتى
والمحكم لغيره يشمل الظاهر والمفسر والمحكم كما فى التلويح وحكمه وجوب العمل به
من غير احتمال فهو فى مرتبة المفسر من حيث انه لا يحتمل غير المراد اصلا الا انه قوى
منه من حيث انه لا يقبل النسخ والتبديل كما لا يقبل التخصيص والتاويل
نص فى التفرقة بين البيع والربا لانه سوق لها ردا على الكفرة القائلين بتماثلهما
كما قال تعالى ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربا وفى تمثيل المص فى هذه الاية اشارة
الى ان الكلام الواحد بعينه يجوز ان يكون ظاهرا فى معنى نصا فى معنى اخر وقد
يكون الظاهر باعتبار لفظ والنص باعتبار نص اخر كما فى قوله تعالى فانكحوا ما طاب
لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فان لفظ انكحوا ظاهر فى حل النكاح اذ
ليس الامر للوجوب الا انه سوق لاثبات العدد فيكون نصا فيه باعتبار
مثنى وثلاث ورباع وتمامه فى التلويح ومثال انفراد النص يا ايها الناس اتقوا
ربكم لظهور مفهومه بنفس اللفظ مع كونه سوقا له واحتماله التخصيص وكذلك
كل لفظ سيق لمفهومه اما الظاهر فلا ينفرد ان لا بد من ان ياتى اللفظ لغرض
فان كان معناه الوضعى هو نفس النص وان كان غيره فهو لازم المعنى الظاهر
صرح به فى التحرير فالملائكة عام لانه جمع مضاف فهو ظاهر فى العموم قال فى التلويح
وقوله فسجد لخبار لا يحتمل النسخ فيكون محكما اه فالاقسام الاربعة متحققة فى
هذه الاية كما تقدم لكن المص مثل بها للمفسر كغيره من المتاخرين واعترضهم
فى التحرير بانه لا يصح لعدم احتمال النسخ وثبوته معتبر لاجل تباين الاقسام
عندهم وكذلك فى التلويح قال وفيه نظر لان نسخ المعنى لا يتصور الا فى كلام دال
على حكم للقطع بانه لا معنى لنسخ معنى اللفظ المفرد فاذا اعتبر فى المفسر احتمال
النسخ فلا بد من ان يكون كلاما مفيدا لحكم اه والمثال الذى لا مناقشة فيه على
راى المتاخرين ما ذكره فى التوضيح وهو قوله تعالى قاتلوا المشركين كافة

قوله والنص

قوله وحكمه وجوب العمل به من غير احتمال نسخ ما يبين هذه الاقسام بين امثلتها فقال والاصل ان الظاهر والنص فيه احتمال التخصيص والتاويل والمفسر لا يحتمل شيئا من ذلك كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون

قال فى التلويح ومبنى هذا الاعتراض على تباين الاقسام الاربعة واشتراطه احتمال النسخ م

قوله فخرج المحكم اى بقوله على احتمال النسخ م

وان كان فيه احتمال تاويل فى حيز المجاز انما نزاد حيز لان التاويل لا ينحصر
فى المجاز بل يكون بالتخصيص وغيره كذا فى ابن نجيم وهو مبنى على ان العام المخصوص
حقيقة فى الباقى وفيه خلاف كما مر وقد خرج تاويل المشترك فانه لا يجعله مجازا
لانه استعمال فيما وضع له كما فى ابن نجيم عن الكشف فلا يخرجه عن القطع
اى فلا يخرجه ذلك الاحتمال عن القطع كما ان احتمال الحقيقة المجاز لا يخرجها
عن كونها قطعية كما فى قولك جانى زيد فانه محتمل لمجىء كتابه او رسوله لكن هذا
الاحتمال لم ينشأ عن دليل فلا يقدح فى قطعية الحقيقة وهو الثالث من
اقسام وجوه البيان بمعنى فى النص الخ سيأتى بيان ذلك فى الث عند ذكر
مثاله والباقى فى قوله بمعنى للسببية كما فى المراة كالتى فى قول المص بمعنى من المتكلم اى
ازداد وضوحه بسبب معنى فى النص او فى غيره قطعا بانه لا يحتمل غير
المراد اصلا بخلاف الظاهر والنص لان الظاهر يحتمل غير المراد احتمالا بعيدا والنص
يحتمله احتمالا ابعد من حيث هو مفسر اشارة الى الجواب عما اورد على
المص على تمثيله للمفسر بقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون من ان قوله تعالى فسجد
خبر لا يحتمل النسخ لانه يفضى الى الكذب والغلط فلا يكون مفسرا والجواب ان
المفسر يحتمل النسخ من حيث كونه مفسرا وعدم احتمال النسخ انما ثبت من حيث
هو خبر لا من حيث انه مفسر فلا يضر نافى التمثيل واورد عليه انه يدخل هذا
المثال فى تعريف المحكم لانه يصدق عليه انه لا يقبل النسخ فى المفسر وفيه يجاب بان
المفسر هو قوله الملائكة كلهم اجمعون من غير نظر الى قوله فسجد والا فالاقسام الاربعة
متحققة فى هذه الآية فان الملائكة جمع ظاهر فى العموم وبقوله كلهم ازداد وضوحا
فصار نصا وبقوله اجمعون انقطع احتمال التخصيص فصار مفسرا وقوله فسجد
اخبار لا يحتمل النسخ فيكون محكما وفى كلام الث الاتى اشارة الى هذا وفيه كلام
يأتى وهو الرابع من اقسام وجوه البيان بمعنى فى ذاته اى انقطع عن
احتمال النسخ والتبديل بسبب معنى فى ذاته اى بان لا يحتمل التبديل عقلا او بسبب
انقطاع الوحى وقد تبع ابن ملك فى تقسيم المحكم هنا للمحكم لعينه والمحكم لغيره بانقطاع
الوحى بموته صلى الله عليه وسلم واعترضه ابن نجيم بانه غير صحيح اذ المراد هنا
بالمحكم

مبحث المفسر

وامّا احتمال النسخ فهو المانع من الوصول الى المراد به فقط كما ان احتمال التاويل
او غيره بان كان عاما فخصّ منه ما لم يبق منه
الا ما يقرب من المراد به فقط كما ان احتمال
التاويل او غيره بان كان عاما فخصّ منه ما لم يبق منه
الا ما يقرب من المراد به فقط كما ان احتمال
التاويل او غيره بان كان عاما فخصّ منه ما لم يبق منه
الا ما يقرب من المراد به فقط كما ان احتمال

مبحث المحكم

قوله فخرج المحكم اى بقوله على احتمال النسخ م

سد باب التخصيص وهو محتمل للنسخ لانه مقيد حكما شرعيا وليس بخبر
وكلهم يقطع احتمال التخصيص واجمعون التفرقة فيكون قد اجتمع في الاية بيان
التقرير بنوعيه فانه توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز او الخصوص وسيبه
الشافعي على ذلك في فصل البيان هذا وقد ابطل الشيخ جمال الدين ابن هشام في
بعض كتبه دلالة اجمعون في الاية على قطع لحتمال التفرقة واستدل بقوله تعالى
وان جهنم لموعدهم اجمعين وقوله تعالى لاغوينهم اجمعين قال لان دخولهم
جهنم واغواء الشيطان لهم ليس في وقت واحد فدل على انه لا تعرض فيه لاتحاد
الوقت وانما معناه كمعنى كل سواء وهو قول جمهور النحويين وانما ذكرني الاية تاكيدا
على تاكيد اه لكن في العزمية عن الرضي التصريح بالاتفاق على ان جا القوم
اجمعون لافادة الشمول دون الاجتماع والمبرد والزجاج قالا بذلك في
مثل الاية كراهة ترادف لفظين بمعنى واحد ولا محذور في ذلك مع قصد
المبالغة قال وبعده السعد في المختصر وبه ظهر ما في كلام ابن هشام لان الكلام
في تكرير التوكيد وقد ظهر ان قوله واجمعون التفرقة انما يتمشى على مذهب المبرد
والزجاج واستثنا ابليس منقطع لانه جنى جواب عما يرد على المتن
ان الاية لا تصلح مثالا للمفسر لانه قد استثنى ابليس فيكون محتملا للتخصيص
والجواب ان الاستثنا منقطع لانه جنى وانما يفيد التخصيص لو كان متصلا
قال في التلويح ورد بان الاصل في الاستثنا الاتصال وعد ابليس من الملائكة
على سبيل التغليب وهو باب واسع في العربية ولهذا يتنا وله الامر في قوله
تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس بل الجواب ما مر من
ان الاستثنا ليس بتخصيص ان الله بكل شئ عليم ذكر في التحرير ان الاولى
التمثيل بقوله عليه السلام الجهاد ماض منذ بعثني الله الى ان يقاتل اخر
امتي الدجال لا يبطله جور جائر ولا عدل عادل قال في التحبير لكونه مفيدا
حكما شرعيا عمليا غير محتمل للنسخ لاشتماله على لفظ دال على الدوام بخلاف
قوله تعالى ان الله بكل شئ عليم فانه وان كان غير محتمل للنسخ لان معناه في
نفسه لا يحتمل التبديل فهو ليس بمفيد لحكم شرعي عملي والكلام انما هو فيما يفيد

ذلك اه ومثل في المراة ايضا بقوله تعالى ولا تنكحوا ازواجه من بعده ابدا
لكن يظهر التفاوت اي قوة وضعفا في القطعية عند التعارض وهو تقابل
المجتهدين وقيده في المراة بان يتساوى الادنى والاعلى رتبة بان يكونا متواترين
او مشهورين او خبري واحد فلا يرجح نص خبر الواحد على ظاهر الكتاب كما
في قوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره فانه ظاهر في انها ناكحة نص في ثبوت الحرمة
الغليظة وقوله عليه السلام لا نكاح الا بولي وان كان نصا في اشتراط الولي
المنافي كونها ناكحة لا يقوى على معارضة ذلك الظاهر وعلى هذا فقس
يرجح النص على الظاهر الخ قال في التلويح لان العمل بالاوضح والاقوى اولى
واحرى لان فيه جمعا بين الدليلين بحمل الظاهر مثلا على احتماله الاخر الموافق
للنص مثاله قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ظاهر في حل ما فوق الاربع
من غير المحرمات وقوله تعالى مثنى وثلاث ورباع نص في الاقتصار على
الاربع فيعمل به وقوله صلى الله عليه وسلم المستحاضة تتوضأ لكل صلاة
نص في مدلوله يحتمل التاويل بحمل اللام على انها للتوقيت وقوله صلى الله عليه
وسلم المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلاة مفسر فيعمل به اه وهذا مثال
تعارض النص والمفسر في النصوص ومثاله في المسائل ما ذكره في المتن واما
مثال التعارض بين المفسر والمحكم فنقل في الث الملكي عن بعض الشراح انه
لم يوجد في النصوص وتمامه فيه لا يحتمل النكاح لانه لا يقبل التوقيت
واورد على المصنف في الث الملكي ان في التعارض بينهما نظر لانه يقتضي كلا من
مستقلين وهما ليس كذلك بل معناه انه دار بين ان يكون نكاحا ومتعة
فرجح كونه متعة وهو المقابل للظ ثم ذكر اضداد هذه الاربعة
المراد بالضد هنا اصطلاح الاصوليين وهو ما يقابل الشئ ويكون بينهما غاية
الخلاف سواء كانا وجوديين او احدهما وجودي والاخر عدمي لان
اهل المعقول من ان الضدين لا مران الوجوديان المتعاقبان على موضوع
واحد كذا في ابن يعقوب عن الهندي فلا يرد ما قيل كيف اجتمع الظ والخفي في لفظ الخ
فانه ظ فيما وضع له خفي في حق الطرار والنباش تاكيد للعارض اي في المعنى

والمراد انه صفة كاشفة او بدل فيكون عينه وليس صفة مؤسسة للعارض لانه احترز
به عن المشكل والمجمل والمتشابه فيفهم منه ان الخفاء في هذه الثلاثة بعارض هو الصيغة
وهو فاسد لان الصيغة لا يصح اطلاق العارض عليها وعلى هذا فزيادة في الحرفية
في قوله في غير الصيغة مخلة بالمقصد لانها تكون متعلقة بعارض وليس بمراد وكان
الذي اوقعه في ذلك قول ابن ملك بعد الذي قررناه وعبارة شمس الائمة وهي
ماخفي مراده بعارض في غير الصيغة اظهر اه لان عبارة شمس الائمة بدون
لفظة غير كما بنه عليه في العزمية وبه تكون اظهر من كلام المصنف والا فهي موافقة
له ومصادمة لما قرره اولا بما ذكرناه فافهم تاكيد للخفي كذا في غالب النسخ وفي
بعضها للخفا وهي الا ظهر اذ ليس من تتمة الحد اذ حصل المقصد وهو الاحتراز
عن الثلاثة بقوله بعارض لا نخفائها بنفس اللفظ وعبارة التنقيح
احضر واحسن اما كونها احضر فظاهر واما كونها احسن فلانها منها مما في عبارة
المصنف من الابهام او لا بل اصلا لمتشابه ليس في عبارة التنقيح لفظة بل
فيظهر المراد بالنصب عطفا على المعلم وسقط لفظة به من نسخ الشا
في حق الطرار والنباش الطرار الشق ومنه سمي الطرار لانه يشق الثوب وهو
الاخذ المال مخصوص من الغير ظلما وهو يقظان حاضر قاصد لحفظه بضرب
غفلة منه والنباش هو سارق الكفن بعد الدفن فوجدنا معنى السرقة
كاملا في الطرار لانه سارق ياخذ مع حضور المالك ويقظته فله مزية على
السارق من البيت على سبيل الخفية فيقطع كذا اطلقوا القطع هنا وفصلوا
في كتب الفروع فقالوا ان طر صرة خارجة من الكم لم يقطع وان طر صرة داخلة
فيه قطع وحمل الرباط على العكس وفي الشرنبلالية على الدرر قال الكمال عن
ابي حنيفة رح انه يقطع الطرار على كل حال وهو قول الائمة الثلاثة وبما ذكرناه من
التفصيل بالظاهر ان ما يطلق في الاصول من ان الطرار يقطع انما يتاتى
على قول ابي يوسف رح ناقصا في النباش لعدم المحافظة بالموتى
فلا اي فلا يقطع لانه صار فيه شبهة والحدود تدرأ بالشبهات فالحاصل ان
لفظ السارق خفي في حق الطرار والنباش لكن خفاؤه في الطرار لمزية على ما هو

ظاهر

لهم

الصيغة

بوسف رح

ظاهر فيه في المعنى الذي تعلق به الحكم فيشمله اللفظ ويثبت في حقه الحكم وفي النباش
لنقصان على ما هو ظاهر فيه في ذلك المعنى فلا يشمله اللفظ ولا يثبت الحكم في
حقه ولو القبر في بيت مقفل في الاصح كذا في الشرنبلالية وفيها ايضا وكذا
لو سرق من ذلك البيت مالا غير الكفن او من تابوت في القافلة وفيه الميت
لا يقطع ولو اعتاد لصرف ذلك للامام قطعه سياسة لا حدا كما في التبيين والفتح
اه وبه يجمع بين حديثي من نبش قطعناه ولا قطع على المختفي وهو النباش بلغة
المدينة وهو المقابل للنص الداخل في اشكاله المراد بالجمع ما فوق
الواحد وفيه اشارة الى ماخذ اشتقاقه يقال اشكل علي كذا اذا دخل في
اشكاله بعيني ما اشكل على السامع طريق الوصول الى معناه في نفسه لا بعارض
فكان خفاؤه فوق الخفي الذي بعارض لانه لا ينال الا بالطلب والتامل الى
ان يتبين المراد بخلاف الخفي فانه قد ينال بمجرد الطلب فالخفي بمنزلة رجل اختفى
عن غيره في بيت فيوقف عليه بمجرد الطلب والمشكل بمنزلة من اختفى في بيت
بين امثاله ونظائره فلا يوقف عليه الا بالطلب لمكان اختفي فيه ثم التامل
ليتميز عن امثاله واشباهه وفي التوضيح والمشكل اما الغموض في المعنى نحو وان
كنتم جنبا فاطهروا فان غسل ظاهر البدن واجب وغسل باطنه ساقط فوقع
الاشكال في الفم فانه باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق وظاهر
من وجه حتى لا يفسد بدخول شيئ في الفم فاعتبرنا الوجهين فالحق بالظاهر
في الطهارة الكبرى حتى وجب غسله في الجنابة وبالباطن في الصغرى فلا يجب
غسله في الحدث الاصغر وهو اولى من العكس لان قوله تعالى وان كنتم جنبا
فاطهروا بالتشديد يدل على التكلف والمبالغة لا قوله فاغسلوا وجوهكم =
او لاستعارة بديعية نحو قواريرا من فضة لان القارورة تكون من الزجاج
لا من الفضة فالمراد ان صفاها صفا الزجاج وبياضها بياض الفضة
يعني التامل في نظيره قال ابن نجيم والضمائر في التقويم من ان حكم الخفي وجوب
الطلب بتامله في نفسه حتى يظهر وحكم المشكل وجوب الطلب بتامله في
نظيره من كلام العرب مما عقل معناه والمراد بالتامل التكلف والاجتهاد

مبحث المشكل

ولو القبر في بيت مقفل في الاصح واما المشكل
فهو الكلام الداخل الخ يعني ان المشكل هو الذي
اشتبه بغيره وحكمه انه يفيد الحقيقة
فيه ص

المراد الاجلاء والطلب تاكيد للخفي وعبارة التنقيح اخصر
واحسن وهي ان خفي لعارض يسمى خفيا وان
اصلا فالمتشابه وحكمه التفكر فيه ليعقل فان ادرك
كذا في التلويح اه منه
الفظ في كل
بل بقلة
فجعل اولا
خفية في حق الطرار
والنباش بعارض فيهما وهو
اختصاصهما باسم اخص وهو
الاسامي دليل على تفاوت المعاني فطالب
فوجدنا معنى السرقة كاملا في الطرار فيقطع
ناقصا في النباش فلا

في الفكر ليتميز المعنى عن امثاله اشتبه الله بمعنى من اين او كيف اي لاستعماله
فيهما قال الله تعالى انى لك هذا اى بحيي هذه الله فهو مشترك لفظي اعم منه لعام
التنافي او يجوز ان يسمى الشيء باسمين مختلفين من جهتين قال في التحرير ولا
يبالى بصدقه على المشترك فقط ما في الث الملكي من ادعاء التنافي بينهما
ظهر بمعنى كيف فيقتضي التخيير في الاوصاف اي سواء كانت قائمة او نائمة او مقبلة
او مدبرة بعد ان يكون المأتي واحدا بقرينة الحرث اذ فلا يكون بمعنى من
اين لاقتضائها حصول الاتيان في الدبر وهو المقابل للمفسر فما ازدحمت
فيه المعاني حبس وقوله واشتبه المراد اذ فصل اخرج الخفي والمشكل دون
المشترك خلافا للمأتي الث الملكي فانه اذا اندفيه باب الترجيح يكون مجملا كما
صرح به نفسه اولا ان يريد ما ليس كذلك مما يمكن ان يظهر بالتأمل
بعض وجوهه فيكون خارجا متساوية كانت كالمشترك كوصيته لمواليه
حتى بطلت فيمن له الجهتان كما في التحرير اي اذا مات قبل البيان في ظاهر الرواية
لبقا الموصى له مجهولا كالهام متكلم لوضعه اي ذلك اللفظ لغيرما عرف
مراده منه عند اطلاقه بالنسبة الى اصل وضعه وكغرابة اللفظ كهلوع في
قوله تعالى ان الانسان خلق هلوعا قبل التفسير ويكفي ازدحام
معنيين اشارة الى قول المصنف ما ازدحمت فيه المعاني بالجمع اتفاقي او اطلاق
الجمع على ما فوق الواحد فلا يرد المتشابه دفع لما اورده في الث الملكي من
ان التعريف غير مانع لصدقه على المتشابه ووجه الدفع ان رجا معرفة المراد
منه منقطع كما يأتي ان احتيج اليهما كذا في التنقيح اذ ليس كل مجمل بعد بيان
المجمل يحتاج الى الطلب فالصلاة والزكوة بيانهما شاف فلم يحتج الى تأمل بعد
وبيان الربا غير شاف صار به المجمل مؤولا وهو يحتاج الى الطلب والتأمل
وكان على المصنف ان يقيد به او يمثل له كما مثل للاول بالصلوة والزكوة ليتضح
الابهام وينتظم الكلام لكن ذكر المصنف في شرحه والمحقق في فتح القدير والكاكي
في جامع الاسرار انه يحتاج في الصلوة والزكوة الى التأمل بعد الاستفسار
الى ان يتبين المراد ببيان المجمل فاذا الحقه البيان وجب العمل به على

حسب تفاوت درجات البيان فان كان شافيا قطعيا كبيان الصلاة والزكاة
صار المجمل به مفسرا وان كان ظنيا كبيان مقدار المسح بحديث المغيرة صار
مؤولا وان لم يكن البيان شافيا خرج عن حيز الاجمال الى الاشكال فيجب
الطلب والتأمل بعد ذلك كبيان الربا بالحديث الوارد في الاشياء الستة فان
الربا محلى باللام المستغرق لجميع انواعه والنبي صلى الله عليه وسلم بين الحكم
في الاشياء الستة من غير قصر لانعدام كلمات القصر وانعقد الاجماع ان
الربا غير مقتصر عليها فصار مؤولا فيها وبقي فيما وراءها غير معلوم كما
قبل البيان الا انه لما احتمل ان يوقف على ما وراءها بالتأمل في هذا البيان سمي
مشكلا لا مجملا وبعد الادراك بالتأمل والوقوف على المعنى المؤثر صار
مؤولا فيه فيجب العمل به بغالب الظن كذا قيل وهو المقابل للمحكم =
في حقنا دون الرسول عليه السلام كذا قاله فخر الاسلام وشمس
الائمة ويأتي تمام الكلام عليه لا ابتلاء في الاخرة يعني ان انزال المتشابه
للابتلاء كما يأتي وهو انما يكون في الدنيا دون الاخرة لانه يصير معلوما
وينكشف في الاخرة كالمقطعات في اوائل السور سميت بذلك لانها
اسما لحروف يجب ان يقطع في التكلم كل منها عن الاخر على هيئة وتسميتها
بالحروف المقطعات مجاز لان مدلولها حروف تطلق على الكلمة كذا في =
التلويح فنؤمن بها ولا نؤول وعلى هذا فيكون الوقف على قوله ثقافا
الا الله وقفا لازما ويكون الراسخون في العلم غير عالمين بالمتشابهات
وهو مذهب علمائنا قال في التوضيح وهذا ليق بنظم القرآن حيث جعل اتباع
المتشابهات حظ الزائغين والاقرار بحقيقته مع العجز عن درك حظ =
الراسخين وهذا يفهم من قوله تعالى امنا به كل من عند ربنا اى سواء علمنا
او لم نعلم اه وبؤيده قراءة ابن مسعود رضي الله عنه ان تأويله الا عند الله فانه لا يمكن
عطف والراسخون الموقوع عليه لانه مجرور لفظا ومحلا خلافا
لاكثر المتأخرين فانهم يجعلون المقطعات على اسما السور ويجعلون الوجه =
مجازا عن الرضى واليد عن القدرة والنزول عن نزول الامر الى غير ذلك

مبحث المجمل

فيكون المشكل

الاتم

فيتم والتأمل

ايضا

ايضا

مبحث المتشابه

خلافا للحنفية حيث قالوا لا يمكن دركه فى الدنيا اصلا قال فى التحبير
والذى ذكره صاحب الكشف والتحقيق وغيره ان هذا مذهب عامة الصحابة
والتابعين وعامة متقدمى اهل السنة من اصحابنا واصحاب ابى حنيفة والقاضى
ابى زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة وجماعة من المتاخرين الا ان فخر الاسلام
وشمس الائمة استثنيا النبى صلى الله عليه وسلم فذكرا ان المتشابه وضع له دون
غيره اه لكن اورد عليه ان وجوب الوقوف على الا الله يقتضى ان لا يعلمه
الرسول عليه السلام كغيره من العباد وان كان الوقف على والراسخون فى
العلم كما هو مختار الخلف يلزم ان لا يكون الرسول عليه السلام مخصوصا بعلمه
ونقل بعده عن الكشف ما حاصله انه يجوز ان يكون التعليم حاصلا بعد
نزول هذه الاية فلا يكون عالما بالمتشابه قبل نزولها فيستقيم الحصر بقوله
الا الله وتمامه فيه فتامل وفى التنقيح ثم جواب عما اورد ان الراسخين
اذا لم يعلموا تاويله يكون الخطاب خطابا بما لا يفهم وهو وان جاز عقلا فهو
بعيد جدا وحاصل الجواب ان فائدة الخطاب به الابتلا من له ضرب
جمل انما قال كذلك لانه لا تكليف للجاهل الذى لا يعلم شيئا بالامعان
فى السير اى فى طلب العلم والمراد بذل المجهود والطاقة فى طلب العلم ابتلى
الراسخ فى العلم بالتوقف اى عن طلبه فانه لا يمكن ابتلاؤه بالامر بطلب العلم لكن
له ضرب من الجهل لان العلم غاية ممتناه فكيف يبتلى به فالراسخ بالعلم نوع من
الابتلا ولمن له ضرب من الجهل نوع اخر كما ان رياضة البليد تكون بالعدو
ورياضة الجواد بامساك العنان والمنع عن السير وهذا اعظمها بلوى واعمها
جدوى كذا فى غالب النسخ بضمير التثنية فى الموضعين وهو الموافق لعبارة التنقيح
وفى بعضها بدونه اى هذا النوع من الابتلا اعظم النوعين بلوى لان البلوى
فى ترك المحبوب اكثر من البلوى فى تحصيل غير المراد واعظمها جدوى اى نفعا
لانه اشق فثوابه اكثر والله تعالى اعلم وهو القسم الاول من التقسيم الثالث
وهو تقسيم اللفظ باعتبار استعماله فى المعنى كالجنس يتقدم الكلام على نظيره
فى اول بحث الخاص فلا تغفل اريد به ما وضع له اى اراد المستعمل لذلك

اللفظ

الرسول عليه السلام

وفى التحبير والمراد بالمتشابه ما استاثر الله بعلمه او استاثر به الرسول
والراسخون فى العلم ابتلى الراسخ فى العلم بالتوقف فيه كما ابتلى من له ضرب
من الجهل بالامعان فى طلب العلم وهذا اعظمها بلوى واعمها جدوى

وأما الحقيقة فاسم لكل لفظ كان جنسه وضع له

معنى الحقيقه

اللفظ به ما اى معنى وضع ذلك اللفظ له ففى قوله اريد هنا وكذلك فى تعريف
المجاز اشارة الى اشتراط الاستعمال اللازم للارادة وان المقصد انما هو الارادة
لا مجرد الاستعمال العارى عنها فقبل الارادة والاستعمال لا يوصف اللفظ
بحقيقة ولا مجاز وهذا ما حققه فى التلويح حيث قال والتحقيق ان معنى استعمال
اللفظ فى الموضوع له او غيره طلب دلالته عليه او ارادته منه فمجرد الذكر
لا يكون استعمالا اه ولهذا التقرير علمت ان فى كلام المصنف عن قولنا اث
استعمل بالارادة ليس الا ارادة المتكلم على انه يلزم عليه تكرار ما فى قولنا اث
فيما اذا هى فى الموضعين واقعة على المعنى وان اراد تفسير الارادة فى كلام المص
بالاستعمال لا زيادة قيد اخر فبعد كون الواجب الاتيان باى التفسيرية =
لا حاجة اليه على ما قررناه بل يوهم خلاف المقصد فافهم والمراد بوضع اللفظ
تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة اى يكون العلم بالتعيين كافيا
فى ذلك فان كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة كالاسد للحيوان المفترس
فوضع لغوى والا فان كان من الشارع كالصلاة للعبادة المخصوصة فوضع
شرعى والا فان كان من قوم مخصوص كاهل الصناعات من العلماء وغيرهم
كالرفع للحركة المخصوصة عند النحاة فوضع عرفى خاص ويسمى اصطلاحيا
والا كالدابة لذوات الاربع فانها فى اللغة لما يدب على الارض فوضع عرفى
عام وقد غلب العرف عند الاطلاق على العرف العام فالمعتبر فى الحقيقة
هو الوضع بشئ من الاوضاع المذكورة وفى المجاز عدم الوضع فى الجملة =
خرج المهمل لانه لا معنى له فلا وضع فلا ارادة وقوله وما وضع
ولم يستعمل لانه لم يرد وقوله والغلط يخرج بقوله وضع او بقوله اريد
كما يظهر مما سنذكره فى بحث المجاز من بيان المراد بالغلط وقوله والمجاز
لانه لم يوضع له مشترك على ذات الشئ اى مشترك يطلق على ذات الشئ
الخ اسم للذات لغة الذى فى ابن نجيم عن الكشف اسم للثابت وقد وجد
كذلك مصححا فى بعض نسخ اث وهذا بنا على انها فعيلة بمعنى فاعل من حق الشئ
يحق اذا ثبت ويحتمل ان يكون بمعنى مفعلة اى الكلمة المثبتة من حققت الشئ

لان المراد

خرج المهمل وما وضع ولم يستعمل والغلط والمجاز
فخرج بقيد الحقيقة مشترك وضع له فاطلاق الحقيقة
اللفظ المستعمل فيما وضع له على ذات الشئ وعلى
على اللفظ المشترك حقيقة لغوية
وهو الاصح لان الحقيقة
النوضيح واطلاق بعض الناس الحقيقة
والمجاز على المعنى اما مجاز او من خطا العلم

مخففا احقه اذا اثبته والتاء على الاول للتانيث وعلى الثانى للنقل من الوصفيه
الى الاسمية الصرفة وقيل للتانيث ايضا ولا يخفى ما فيه وتعقبه فى التلويح
بوجيه قال ثم اطلاق الحقيقة على نفس المعنى او على اطلاق اللفظ على المعنى واستعمال
فيه شايع كثير فى عبارة العلما مع ما بين اللفظ والمعنى من الملابسة الظاهرة فيكون
مجازا لا خطأ وحمله على خطأ العوام من خطأ الخواص واجاب السيد قدس سره
بان المراد ان من يطلق الحقيقة على المعنى ان اطلق بعد ملاحظة الملابسة
التى بين اللفظ والمعنى فمجاز والا فخطأ صريح لا يليق من الخواص فلم يكون حمله على
خطا الخواص من خطا العوام خاص فى المأمور به وهو المركوع والمنهى عنه
وهو المركوع والمنهي عنه وهو الزنا عام فى المامور والمنهي وهو الواو ومن
اركعوا ولا تقربوا الا لهما للعموم وهو القسم الثانى من اقسام اللفظ
باعتبار استعماله فى المعنى كاستعماله الارض فى السما غلطا اى خطا فى اللغة
صادرا عن قصد بان ظن المناسبة بينهما فاستعمل احدهما مكان الاخر وعلى
هذا فيصح خروجه بالقيد المذكور واما لو اريد بالغلط السهو وسبق اللسان
كما هو المتبادر منه فيخرج بقوله اريد به لانه لم يرد كذا ذكره بعض المحققين
فى حواشى المطول ومثله فى شرح التحرير وخرج العلم المنقول لم المنقول
ما غلب فى غير الموضوع له بحيث يفهم بلا قرينة مع وجود العلاقة بينه وبين
الموضوع له وينسب الى الناقل لا الى وصف المنقولية انما حصل من جعله
فيقال منقول شرعي وعرفي واصطلاحي وفيه تفصيل يطلب من التلويح وخرج
ايضا المرتجل وهو ما استعمل فى غير ما وضع له استعمالا صحيحا بلا علاقة لان
هذا الاستعمال وضع جديد فيكون اللفظ مستعملا فى ما وضع له فيكون حقيقة
وتمامه فى المراة ولم يذكر ان خروج الحقيقة بظهوره واختلف فى الهزل فقيل
لم يدخل لانه لم يرد به شيئ وعليه الهندى وقيل بل دخل لانه اريد به غير
ما وضع له وخرج بقيد العلاقة المعبر عنها بالمناسبة فى تعريف المجاز وهو
الظاهر والاوفق بتعريف الهزل الاتى وهو ان يراد بالشيئ ما لم يوضع له ولا يتاتى
له اللفظ استعارة وهذا مبنى على ان الجنس ما اريد لا لفظ ما والا فهو داخل

فقط

والمجازم

ما وضع له لمناسبة بينهما او وضع له لا لمناسبة بينهما اى بين ما وضع له
وبين غيره الذى اريد به لعدم المناسبة المشهورة بينهما كغفل
العوام من خطا الخواص وحكمها وجوب ما وضع
له اى بين ما كفعله تعالى يا ايها الذين امنوا اركعوا
ان ما خاص كفعله تعالى ولا تقربوا الزنا خاص فى المامور
به والمنهى عنه عام فى المامور والمنهي وفى قوله
لما اى لكل فرد من افراد ما وضع له

مجاز: المجاز

قطعا ولكن هذا هو الظاهر واعلم ان لفظ المجاز مقول بالاشتراك على ما نحن
بصدده مما هو صفة اللفظ باعتبار استعماله فى المعنى وعلى المجاز الذى هو صفة
الاعراب او اللفظ باعتبار تغير حكم اعرابه والتعريف للاول فلذا ذكر فى
التحرير ان كلا من مجاز الحذف والزيادة حقيقة اما الاول فلانه المذكور كالقرية
باعتبار تغير اعرابه واما الثانى فلوضعه لمعنى التاكيد فلا يرد ان تعريف المجاز
غير جامع ولم يذكر فى التعريف القرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقى كما
ذكرها علما البيان لاخراج الكناية لان الكناية فى اصطلاح الاصوليين
يجامع المجاز لانها عندهم ان استعملت فى الموضوع له فحقيقة والا فمجاز كما فى
التلويح فلا يصح اخراجها وحكمه وجود ما استعير اعلم ان الاصوليين
يطلقون الاستعارة على كل مجاز بخلاف البيانيين فان المجاز عندهم ينقسم
الى الاستعارة والمرسل فلا تغفل عن مخالفة الاصطلاحين وسببه اشتراكهما
على ذلك ثم لا خلاف فى ان قال فى التلويح المجاز المقترن بشئ من ادلة العموم
كالمعرف باللام ونحوه لا خلاف فى انه لا يعم جميع ما يصلح له اللفظ من انواع
المجاز كالحلول والسببية والجزئية ونحو ذلك اما اذا استعمل باعتبار احد
الانواع كلفظ الصاع المستعمل فيما يحله فالصحيح انه يعم جميع افراد ذلك المعنى
لما سبق من ان الصيغ للعموم الخ ما فى انه لكن لم ادر فى اى موضع من ذلك فى
كلام الشارح نعم اشرنا اليه فى اول بحث العام فلا تغفل لانه ضرورى اى
ثابت على خلاف الاصل للحاجة والثابت بالضرورة يتقدر بقدرها
فاذا كان مقترنا باداة عموم تندفع بارادة بعض الافراد فلا يراد جميعها
الا بقرينة كالاستثنا فى قولهم ما جانى الا السود الرماة الا زيد والاصح
فى المذهب اى فى مذهب الشافعى رح القول بعمومه كذا هنا قال ابن نجيم نسب
المصنف هذا القول للشافعى وفى بعض كتب الحنفية نسب الى بعض اصحابه ونسبه
ابن السبكى الى بعض الحنفية وضعفه وصحح القول بعمومه اه وفى التلويح ان
القول بعدم عموم المجاز مما لم نجده فى كتب الشافعية اه ويدل عليه ارادة =
الشافعى من الصاع جميع المطعومات لا بعضها واما تخصيصه بالمطعومات

هذه م

ويحكمه وجود ما استعير اى يثبت للحكم المعنى المستعار
له خاصا كان كفعله تعالى او عاما اذا اقترن به ما يفيد
العموم كالصاع فى الحديث الاتى ثم لا خلاف فى ان المجاز
لا يعم جميع ما يصلح له اللفظ من انواع المجاز لانه ضد وارى وانا نجد بعض
المجاز يفيد العموم كالصاع فى المعانى الخفية اى بعض اصحابه لا عموم =
وقال الشافعى اى بعض اصحابه بل يعم جميع افراد ذلك المعنى على الصحيح
وانا نقول ان عموم الخفية لم يكن لانه لا وضع فيها ولا حقيقة بل لانه
ثبت بقدر الحاجة وهى ادنى العموم =
ان اريد عموم حقيقة فى ذلك وهى ادنى مراتب العموم
ثبت فى ضمن النفى

فمبنى على ما ثبت عنده من غلبة الظن في باب الربا على عدم عموم المجاز
فكذا المجاز يعني ليس له دخل في العموم بنفسه وانما يثبت العموم بادلته
وكيف يقال انه ضروري وقد كثر في كتاب الله تعالى هذا مبنى على ان المراد
بكونه ضروريا من جهة المتكلم في الاستعمال يعني انه لم يجد معنا سواه
اي هو باطل لوقوعه في كلام المنزه عن الضرورة ولان المتكلم يجوز ان
يعدل الى المجاز لاغراض موجبة لزيادة البلاغة في الكلام من لطائف الاعتبارات
ومحاسن الاستعارات وان اريد بالضرورة من جهة الكلام والسامع يعني
انه لما تعذر العمل بالحقيقة وجب الحمل على المجاز بالضرورة لئلا يلزم الغاء
الكلام فلا نسلم ان الضرورة لهذا المعنى تنافي العموم فانه يتعلق بدلالة اللفظ
فعند الضرورة يحمل على ما احتمله اللفظ خاصا كان او عاما وتمامه في
التلويح والله منزه عن الضرورة لانها من امارات العجز تعالى عن
ذلك علوا كبيرا وفي بعض النسخ والله تعالى منزه عن ذلك ضرورة لان
حقيقة الصاع غير مرادة اجماعا لان بيع نفس الصاع بالصاعين جائز
بالاجماع فالمراد مكيل الصاع بكيل الصاعين فيجري الربا في نحو الجص مما
ليس بمطعوم ويفيد مناط الربا كما في التحرير لان الحكم علق بالمكيل فيفيد
علية هذا الاشتقاق ومن علامات الحقيقة فيه تغيير المتن ولو قال
والحقيقة من علاماتها ان لا تسقط لم نسلم من ذلك على ان ابن نجيم استظهر
انه بيان لحكمها لا لعلاماتها فالاب لا ينفي عن الوالد اي لفظ الاب
لا ينفي عن الوالد فلا يقال لوالد زيد انه ليس بابيه بخلاف الجد فيصح نفي الاب
عنه على سبيل الحقيقة لان تسميته ابا مجاز فيختص في المنعقدة اي اليمين
المنعقدة وهي الحلف على الاتي ولفظة في بمعنى الباء حتى يكفر في الغموس
ايضا وهي الحلف على امر ماض او حال يتعمد الكذب فيه لقربه الى الحقيقة
بدرجة اي ان لم نقل انه حقيقة كما هو ظاهر المتن والمراد انه حقيقة شرعية
لا لغوية او انه لما كان اقرب الى الحقيقة سماه حقيقة اذ الشيء اذا قرب من
شيء ربما اخذ حكمه ثم استعير لعزم القلب لانه سبب لهذا الربط

استدل

استدل بالاية على صيغة المبني للمجهول اي استدل فقهاؤنا قال ابن نجيم وهذا اي حمل
النكاح في الاية على الوطي طريقة للبعض وعامة المشايخ والمفسرين ان المراد به
في الاية العقد ثم قال وعلى هذا فالحرمة مرتبة اي الاب بدليل اخر او بارادة
المجاز مع الحقيقة في مقام النفي اي على قول من قال بجوازه قال ابن ملك في غير
هذا المحل واليه مال صاحب المبسوط وهو مختار صاحب الهداية اه قلت
وعليه مشى الزيلعي في التبيين وقال كما يجوز في المشترك ان يعم جميع معانيه
في النفي وقدمناه عن التحرير في المشترك اي مقصودين بالحكم اي في حالة
واحدة بان يستعمل اللفظ ويراد في اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معا
بان يكون كل منهما متعلق الحكم واحترز به عن اجتماعهما في احتمال اللفظ ايا
بمعنى صلاحيته لان يستعمل في كل منهما وعن اجتماعهما من حيث التناول
الظاهري بنفسه من غير ان يراد اكما سيأتي في مسئلة الاستيمان وعن الجمع بينهما
بعموم المجاز كما يأتي وبينه عليه الخ بلفظ واحد اطلقه فشمل المفرد
وغيره وخصصه في التحرير بالمفرد وصحح جوازه في غيره عقلا ولغة قال
لتضمنه المتعدد فكل لفظ لمعنى وقد ثبت القلم لحد الساقين والخال لحد لا يخفى
قال ابن نجيم ورده في التقرير بان الجمع اي المقابل للمفرد يفيد جميع ما اقتضاه
المفرد فان كان متناولا لمعنيه كان الجمع كذلك وان كان لا يفيد سوى احد
المعنيين كان الجمع كذلك اه وستأتي الاشارة الى رده ايضا في كلام الشارح
نقله عن الظهيرية قلنا اللفظ للمعنى كالثوب للشخص الخ اختلف في سبب
امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز فقيل يمتنع لغة لا عقلا وهو لختيار المحققين
وقيل يمتنع عقلا ايضا واختاره المصنف واستدل في التحرير للاول على صحته عقلا
ارادة غيره معه بعد صحة طريقه اي المجازي اذ حاصله نصب ما يوجب
الانتقال من لفظ بوضع وقرينة قال فقول بعض الحنفية سيجيء كالثوب ملكا
وعارية لفاف اذ ذاك في الظرف الحقيقي اي فلا يلزم منه استحالة اطلاق اللفظ
وارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا وعلى عدم صحته لغة بان تبادر الوضع فقط
بنفي غير الحقيقي حقيقة اي لان التبادر من امارات الحقيقة ولا سيما مع العلم

بوضع اللفظ له وكون الاصل عدم الاشتراك فيكون فيهما مجازا فقط
باعتباره اى فيكون استعمال الواو فى ادم وحوى عليهما السلام باعتبار التغليب
مجازا فقط لا مجازا وحقيقة وفيه بحث لان المغلب معنى حقيقى للفظ والمغلب
عليه معنى مجازى وتمامه فى حواشى الفناري فى بحث الحروف لانه لا نزاع
فى كما انه لا نزاع فى امتناع استعماله فى المعنى الحقيقى والمجازى بحيث يكون اللفظ
بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا وكما انه لا نزاع ايضا فى الامتناع فيما
لا يمكن الجمع كافعل امرا ونهديدا وكما انه لا نزاع ايضا على قول المحققين فى
امتناع تعميم المعانى المجازية كلا اشترى لشراء الوكيل والسوم كما فى التحرير وانما
محل النزاع ما مر قال فى المراة والحق انه فرع عن استعمال المشترك فى معنييه
فان اللفظ موضوع للمعنى المجازى بالنوع فاللفظ بالنظر الى الوضعين بمنزلة
المشترك فمن جوز ذلك جوز هذا كالشافعى رح ومن لا فلا واه ويؤيده
ما تقدم من ان صاحبى المبسوط والهداية جوزاه فى مقام النفى كما جوزا الجمع
بين معنيى المشترك فيه ايضا كما سيجئ قريبا اى فى مسئلة ما اذا حلف =
لا يضع قدمه فى دار فلان حتى ان الوصية للموالى اى وصية من لا ولاء
عليه اذ لو كان له موال من الجهتين فالوصية باطلة كما قدمناه عن التحرير فى
بحث المجمل وصورة المسئلة ان يكون له عبيد اعتقهم وهم اعتقوا غيرهم فعتقوا
موالية وعتقاؤهم موالى موالية يستحق النصف اى والباقى للورثة كما فى
التحرير لانه لما تعينت الحقيقة واستحق الاثنان منهم ذلك لان لهما حكم الجمع
فى الوصية كما فى الميراث كان بالضرورة النصف للواحد والنصف للورثة
لانعقاد العتيق لما لا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وعندهما يكون النصف
لموالى الموالى عملا بعموم المجاز كما فى التحرير لانه لما عتقه حقيقة تعليل لقول
المتن لا تتناول والضمير فى لانه الموالى وهذا الحكم عند وجود النوعين اما
اذا لم يكن له الا موالى الموالى فالوصية لهم اتفاقا لتعين المجاز كما فى التحرير وابنا
الموالى كابائهم عند عدمهم كما فى ابن نجيم ولموالى الموالى مجازا لعدم مباشرته
اعتاقهم ولكنه صار سببا له بان اعتق الاول حتى قدر على اعتاق الثانى

ولا يلحق غير الخمر بالخمر ايجاب الحد اما الحرمة فثابتة فى الكل اشربة =
المحرمة كما علم فى الفقه كذا فى ابن نجيم حتى حد فى القليل من بقية الاشربة كالمنصف
والمثلث واما عندنا فلا يحد الا بالسكر منها وشربه بالاجماع لا بالالحاق
للنئ بالكر والخمر بمقابل النضيح وهذا عند الامام وعندهما يدخلون
تحت عموم المجاز لان الحقيقة الخ تعليل للمسائل الاربع وقوله والمجاز بالنصب
عطف على الحقيقة حتى احلوا الخ بيان لدعوى الاجماع على ارادة الجماع بلمس
لان المستدل بها على النقض بالمس باليد استدل بها على جواز التيمم للجنب
لكن لا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لانه ثبت امتناعه وما قيل الخ وارد على
المسئلة الاولى والثالثة وتقريره لو قال الكفار امنونا على ابنائنا او اولادنا
او موالينا فان ابنا ابنائهم وموالى مواليهم يدخلون فى رواية الاستحسان
لان ظاهر الاسم صار شبهة الخ لان اسم الابناء قد تناول جميع الفروع مثل
بنى ادم وبنى هاشم فيجعل مجرد صورة الاسم شبهة اثبت لها الامان لكن فيما
هو تابع فى الخلقة لما سياتى كذا فى التلويح وغيره هذا بالنسبة الى الابناء واما
بالنسبة الى موالى الموالى فلينظر ما وجه تناول ظاهر الاسم له حتى صار شبهة
ولعله لان المقام مقام ارادة العموم لان الامان لحقن الدم فيراد موالى الموالى
بطريق عموم المجاز فتامل والامان يثبت بادنى شبهة ولهذا يثبت بمجرد
صورة المسالمة بان اشار مسلم الى كافر بالنزول من حصن او قال انزل لا تكن
رجلا او تريد القتال او ترى ما افعل بك وظن الكافر منه الامان ثبت الامان
بخلاف الوصية فانها لا تستحق بصورة الاسم والشبهة كذا فى التحرير ثم اشار
الى ما يرد على الجواب يعنى الى جواب ما يرد على الجواب معتبر بطريق
التبعية اى فى مكان صالحها كابناء الابناء وموالى الموالى لا مطلقا اى سواء كان
صالحا لها او لا كالاجداد والجدات فلا يكونون تبعا لان الاصالة فى
الحاق تمنع التبعية فى الدخول فى اللفظ قالوا لان التبعية فى الدخول باعتبار
تناول صورة الاسم دليل ضعيف فى نفسه فاذا عارضه كونهم اصولا لهم
فى الخلقة سقط العمل به وتعقب هذا الجواب فى التحرير بانه يخالف قولهم

الام الاصل لغة وقول بعضهم البنات الفروع لغة وتمامه فيه وقال ايضا
اذا صرف الاحتياط عن الاقتصار فى الابناء فيصرف عن الاقتصار فى الاباء كما
فى الابناء بعموم المجاز فى الاصول اى بجعل الاباء مجازا عن الاصول كما ان لفظ
الابناء مجاز فى الفروع ان لم يكن حقيقة فيدخل الاجداد والجدات وما بقية
الاصالة خلقة ام ممنوع اى لعدم اقتضاء عقل او نقل ذلك وحاصله التسوية
بين الفروع والاصول فى الدخول لكن لا بطريق التبعية بل لان الابن مجاز
عن الفرع والاب والام مجاز عن الاصل ودليل المجاز الاحتياط فى حق الدم
ثم قال بانيا على ما نقلناه عنه سابقا هذا والحق ان هذا من مواضع جواز الجمع
لان الاب والابناء جمع الخ فيجوز فيه الجمع بين الحقيقة والمجاز لانه فى غير المفرد اه
ومقتضاه التساوى بين الفروع والاصول فى الدخول وعلمت ما فيه تمام
عن التقرير واما حرمة نكاح الجدات ومثلها بنات الاولاد كما ذكره =
الزيلعى فثبوتها بالاجماع لا بالكتاب اى لا بان لفظ الامهات بتنا ولها
كذا فى التلويح قال المحقق الفناري فيه هذا غير مرضي لان حرمة نكاح الام اذ ثبتت
بعلية الاصلية فحرمة ما هو اصل الاصل ثابتة بطريق الاولى هى ثابتة بالنص
المحرم لنكاح الام دلالة وليس هذا كمسئلة الامان فان الشفقة الداعية الى الايمان
بالنسبة الى الام اكثر منها بالنسبة الى الجدة فلا تنتظمها الدلالة اه وعلله الزيلعى
بان الله تعالى حرم العمات والخالات وهن اولاد الجدات فهن اقرب من اولاد هن
وكذا حرم بنات الاخ فبنات الاولاد اقرب منهن فكن اولى بالتحريم واجاب
ايضا بما قدمناه عن التحرير من ان الام هى الاصل لغة والبنت هى الفرع
وانما يقع على الملك والاجارة لنا اشارة الى دفع ما اورد على الاصل المذكور
بانه لو حلف لا يدخل دارا فلان حقه ان لا يحنث بدخول داره بالاجارة
لان الحقيقة داره المملوكة مع قولكم بالحنث مطلقا وكذا لا يضع قدمه حقه
ان لا يحنث متنعلا لان حقيقته فى الحافى مع قولكم بالحنث كيف ما دخل فيلزم
الجمع فى الثانى وهو الحالف على عدم وضع القدم مجازا الخ اعلم ان قوله
لا يضع قدمه لدحقيقة لغوية وهى وضعه دخل اولا وهى مهجورة فلا يحنث

بها

وانما حرمة نكاح الجدات فثبوتها بالاجماع لا بالكتاب
واما تقع الخ حلف لا يدخل الدار فلان وعلى الدخول
او متنعلا فيما اذا حلف لا يضع
فى دار فلان وان
لا الجمع بين

الحقيقى والمجاز بان يراد باللفظ معناه الحقيقى ومعناه المجازى كما فى قوله عليه
الصلوة والسلام الولد للفراش وللعاهر الحجر فان الفراش حقيقة فى الزوجة
مجاز فى الامة والعاهر حقيقة فى الزانى مجاز فى المشترى الخ قلت وهو
عموم المجاز فى معنى مجازى يكون الملفوظ هنا وهو الدخول فانه يكون
مجازا عن السبب وارادة المسبب

لها وله حقيقة عرفية وهى الدخول ماشيا وهى غير مهجورة حتى لو نواه لم يحنث
بالدخول راكبا كما لو نوى الدخول حافيا لم يحنث متنعلا وله مجاز وهو الدخول من
باب ذكر السبب وارادة المسبب فيحنث كيف دخل باعتبار عمومه ماشيا او راكبا
حافيا او متنعلا عند عدم النية وفى الاول باعتبار نسبة الكنى فيه تغيير
اعراب المتن ومعناه اذ قول المصنف ونسبة الكنى معطوف على الدخول الواقع خبرا
عن الضمير المنفصل العائد الى عموم المجاز وكلام الشارح يوهم انه ليس منه لتخصيصه
الثانى باعتبار عموم المجاز وجعله الاول مقابلا له فظاهره ان نسبة الكنى
ليست من عموم المجاز وليس كذلك بل الجواب مبنى على ان المراد بدار فلان كونها
منسوبة اليه نسبة الكنى من باب عموم المجاز فيشمل ما لو كانت ملكا له او اجارة
ولو اخر قوله فى الثانى وذكره بين الضمير المبتدا وخبره واسقط قوله باعتبار
لما كان عليه غبار ثم ان الكنى قد تكون حقيقة وهو ظاهر وقد تكون دلالة
بان تكون الدار ملكا له فيتمكن من الكنى فيها فيحنث بالدخول فى دار تكون
ملكا لفلان وهو لا يكون ساكنا فيها سواء كان غيره ساكنا فيها اولا لفيام
دليل الكنى التقديرى وهو الملك صرح به فى الخانية والظهيرية لكن ذكر
شمس الائمة انه لو كان غيره ساكنا فيها لا يحنث لانقطاع النسبة بفعل
غيره كذا فى التلويح اذ الدار لا تعادى تعليل للحمل المذكور بدلالة الفائدة
وهو ان الدار لا تعادى ولا تهجر لذاتها بل لبغض ساكنها وذلك اعم من كون
الكنى بملك او اجارة وانما يحنث اذا قدم ليلا الخ اشارة الى الجواب عما
اورده ايضا من ان هذه المسئلة لزم فيها الجمع الممتنع فان اليوم حقيقة بياض
النهار ومجاز فى الليل لان المراد باليوم الوقت كما فى قوله تعالى ومن يولهم
يومئذ دبره وضابطه اى ضابط هذا الكلام بما يعرف به فى كل موضع ان
المراد به حقيقته او مجازه وذلك ان المظروف متى كان غير ممتد كالغق والقدوم
فى قدمت يوم كذا يكون قرينة المجاز بمعنى الوقت ومتى كان قرينة فيه على المجاز بان كان
ممتدا كركبت يوم كذا فهو حقيقة وبهذا التقرير ظهر ان لا اشعار باحتياج الحقيقة
الى القرينة فافهم والمراد بالممتد ما يصح تقديره بمدة الخ مثل لبست الثوب

وفى الاول باعتبار نسبة الكنى اذا الدار لا تعادى
وانما يحنث اذا قدم ليلا او نهارا فى قوله لعبده حر
يوم يقدم فلان ان مع ان اليوم الخ باعتبار عموم المجاز لان
المجاز بالعموم الوقتان وضابطه ان
الممتد كالقدوم يكون فى قرينة
المجاز والمراد بالممتد ما يصح
تقديره بمدة وبغيره مما لا يصح

يومين وركب الفرس يوما بخلاف قدمت يومين ودخلت يوما فانه لا يصح =

وفيه اشارة الى ان المعتبر في الامتداد هو الفعل الذي تعلق به اليوم وذلك حيث عبر بالمظروف فاذا قال انت طالق يوم البس ثوبي كان المراد منه مطلق الوقت لان الطلاق مما لا يمتد وان كان اللبس ممتدا الا ان المعتبر هو الفعل الذي تعلق به اليوم لا الفعل الذي اضيف اليه واذا قال امرك بيدك يوم يقدم زيد كان المراد منه بياض النهار حتى لو قدم ليلا لا يكون الامر بيدها لانه مما يمتد اذ يصح فيه ضرب المدة يقال جعلت امرك بيدك شهرا والمراد من التعلق بالظرف التعلق به بتقدير في كما في صمت الشهر وابيض المراد ما كانت ظرفيته للعامل قصدية لا ضمنية وحاصلة لفظا ومعنى لا مقتصرة على المعنى فلا يرد ان اليوم كما انه ظرف للفعل المتعلق به كذلك هو ظرف للفعل المضاف اليه فيجب امتداده بامتداده وعدمه بعدم امتداده فيحمل على الاول عند عدم امتداد المضاف اليه هذا واعلم ان هذا انما هو عند الاطلاق والخلو عن الموانع ولا يمتنع مخالفته بمعونة القرائن مثل اركبوا يوم يأتيكم العدو فان الفعل فيه ممتد مع كون اليوم لمطلق الوقت وبالعكس مثل انت حر يوم تنكسف الشمس لان المجاز خير من الاشتراك قال في المرآة اعلم ان للفظ اذا دار بين ان يكون مجازا او مشتركا نحو النكاح فانه يحتمل انه حقيقة في الوطي مجاز في العقد وانه مشترك بينهما فالمجاز اقرب لان الاشتراك مخل بالتفاهم عند خفاء القرينة بخلاف المجاز اذ يحمل مع القرينة عليه وبدونها على الحقيقة ولان المجاز اغلب من المشترك بالاستقراء فالالحاق الفرد بالاعم الاغلب وانما ان يد النذر واليمين لتوافقهما في المعنى الموجب لزوم الوفاء بالمنذور والمحلوف عليه وهو عدم الحنث والمخالفة

وفيه اشارة الى ان المعتبر في الامتداد وعدمه هو الفعل الذي تعلق به اليوم لا الفعل الذي اضيف اليه اليوم وكلام المصنف ينافي ما ذكره الشارح من ان المعتبر في الامتداد وعدمه هو الفعل الذي اضيف اليه اليوم لا الفعل الذي تعلق به اليوم وكلام الشارح ينافي ما ذكره المصنف من ان المعتبر في الامتداد وعدمه هو الفعل الذي تعلق به اليوم لا الفعل الذي اضيف اليه اليوم وانا ارى ان كلا منهما صحيح لان الجار والمجرور يتعلق بالفعل الذي تعلق به اليوم ويتعلق بالفعل الذي اضيف اليه اليوم فتدبر منه

اذا قال لله علي صوم رجب ونوى به اليمين

لزوم

او بدونه

اوبدونه او ينوي اليمين مع نفي النذر او بدونه او ينوي النذر واليمين معا فالثلاثة الاول نذر بالاتفاق والرابع يمين بالاتفاق وفي الاخيرين خلاف واليها اشار بقوله ونوى اليمين اي مع نية النذر او من غير تعرض له بالنفي والاثبات فعند ابي يوسف الخامس يمين والسادس نذر وعندهما كلاهما نذر ويمين

للنذر حقيقة لانه المفهوم لغة وعرفا لتوقفه على النية لكونه مجازا لاحتمال بينهما مرتبط بقول المصوانما اريد يمين بموجبه لاختلف

في معنى الموجب ها هنا فقيل اللازم المتأخر لان النذر ايجاب للمباح الذي هو صوم رجب مثلا وايجاب المباح يوجب تحريم ضده الذي هو مباح ايضا كترك الصوم وتحريم المباح يمين للاية فعلى هذا الموجب نفس اليمين والباقي بموجبه زائدة وقيل معناه ان هذا الكلام يمين بواسطة موجبه اي اثره الثابت به لان موجب النذر لزوم المنذور الذي هو جائز الترك اذ لا نذر في الواجب فصار النذر مخيرا للمباح بواسطة حكمه وحاصل الجواب ان الصيغة حقيقة في النذر لا يجوز فيها واليمين لازم لها فلا جمع وفيه نظر لما سبق من ان معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز هو ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لكون اللفظ حقيقة ومجازا وكيف يتصور ذلك والمجاز مشروط بعدم ارادة الموضوع له كذا في التلويح وانظر حواشي الفناري والذي يفهم من كلام الشارح ان مراده الاول لكن كان المناسب له ان يقول لان على للايجاب ومحرم المباح يصلح يمينا يعني ان على لايجاب المباح وهو يوجب تحريم ضده ومحرم المباح = يصلح يمينا فيوافق ما ذكروه من ان كونه يمينا هنا باعتبار كونه محرما للمباح لا باعتبار كونه ايجابا له فتأمل ثم تعبيره بقوله يصلح اشارة الى دفع ما قيل لو كان ثابتا بموجبه لما توقف على النية وحاصل الجواب ان المراد ان ايجاب المباح يصلح ان يكون يمينا لا انه يمين البتة فلا يعتبر ما لم توجد النية وقد حصره العلما بالاستقرا في خمسة وعشرين نوعا اقول ذكر اربعة وعشرين وسقط من كلامه الاخر كما هو ساقط من كلام ابن نجيم مثال اطلاق اسم السبب على المسبب رعينا الغيث اي النبات الذي سببه الغيث

ومثال عكسه قوله شربت الاثم حتى ضل عقلى سمى الخمر اثما لانه مسبب عنه ومثال
اطلاق اسم الكل على البعض قوله تعالى يجعلون اصابعهم فى اذانهم اى انامله
ومثال عكسه فتحرير رقبة اطلقت على الذات ومثال اطلاق اسم الملزوم على
اللازم قولهم نطقت الحال بكذا اى دلت ومثال عكسه قوله

قوم اذا حاربوا شدوا مآزرهم دون النساء ولو باتت باطهار

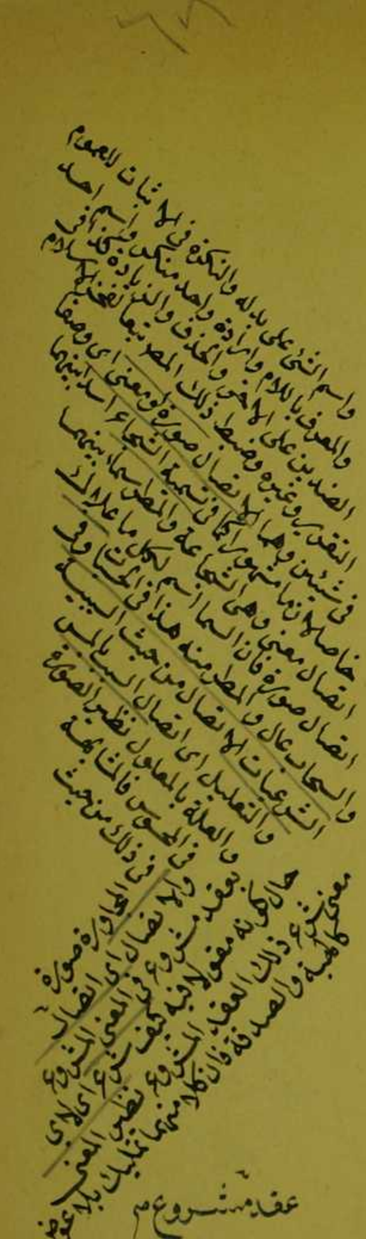
اى اعتزلوا عن النساء ومثال اطلاق اسم المطلق على المقيد قوله تعالى اولامستم
النساء ومثال عكسه قولهم رايت مشفر زيد اذ المشفر شفة البعير ومثال اطلاق
اسم العام على الخاص قوله تعالى الذين قال لهم الناس اى نعيم ابن مسعود الاسجى
ومثال عكسه ولا نقل لهما ان المراد مطلق الاذى ومثال اطلاق اسم الحال
على المحل قوله تعالى ففى رحمة الله هم فيها خالدون اى ففى جنته ومثال عكسه
اطلاق الغائط على العذرة ومثال حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه
قوله تعالى واسال القرية اى اهلها زاد ابن نجيم حذفه بدون اقامة كقوله

اكل امرئ تحسبين امرأ ونار توقد بالليل نارا

ومثال عكسه قوله انا ابن جلا وطلاع الثنايا اى ابن رجل جلا اى
كشف الامور ومثال تسمية الشئ باسم مجاوره سال الوادى اى الماء المجاور
له ومثال تسميته بما يؤل اليه قوله تعالى انى ارانى اعصر خمرا اى عصيرا
يؤل الى كونه خمرا ومثال تسميته بما كان عليه قوله تعالى واتوا اليتامى
اموالهم ومثال اطلاق اسم الة الشئ عليه ضربت عصا اى ضربا بعصا
ومثال اطلاق الشئ على بدله قولهم فلان اكل الدم اى الدية ومثال النكرة
فى الاثبات للعموم علمت نفس اى كل نفس ومثال اطلاق المعرف باللام وارادة
واحد منكر قوله تعالى ادخلوا الباب سجدا اى بابا من ابوابها ومثال اطلاق
اسم احد الضدين على الاخر قوله تعالى فبشرهم بعذاب اليم اى انذرهم ومثال
الحذف قوله تعالى واختار موسى قومه اى من قومه ومثال الزيادة قوله تعالى
ليس كمثله شئ والنوع الخامس والعشرون الذى تركه اطلاق احد المتشابهين
على الاخر كاطلاق اسم الانسان على الصورة المنقوشة لتشابههما شكلا واطلاق

اى المكان المطمئن من الارض

اسم الاسد على زيد لتشابههما بالشجاعة وضبط ذلك المصنف فى الفخر الآتى
فى شئين فما ذكروا فان كل موجود من الماديات انما هو بالصورة
والمعنى لاثالث لهما فلا يتصور الاتصال بوجه ثالث صورة اى بان يكون
بينهما جهة اختصاص فلا يجوز استعارة السماء للارض او بالعكس مع انهما =
بشتركان فى الحدوث والوجود والجسمية وغيرها اى وصفا خاصا لازما
مشهورا لتغيير المعنى فلا يصح تسمية الانسان اسدا باعتبار الحيوانية لعدم الاختصاص
وكذا باعتبار البحر لعدم الشهرة وان كان من لوازم الاسد فقوله لازما صفة
كاشفة كما فى تسمية الشجاع اسدا والمطر سماء لف ونشر غير مرتب
وفى الشرعيات اى وطريقهما فى الشرعيات فافاد انه كما يجوز المجاز فى الاسماء
اللغوية اذا وجدت العلاقات يجوز فى الاسماء الشرعية اذا وجد بين معانيها
نوع من العلاقات المذكورة بحسب الشرع لان المعتبر فى المجاز وجود العلاقة
ولا يشترط السماع فى افراد المجازات فيجوز المجاز سواء كان وجود العلاقة بحسب
اللغة او الشرع وسواء كان الكلام خبرا او انشاء كذا فى التلويح نظير الصورة
اى نظير الاتصال الصورى فى المحسوس لا المعنوى لانه لا مشابهة بين السبب
والمسبب والعلة والمعلول فى المعنى اذ معنى السبب الافضاء وكونه طريقا الى
المسبب وذا لا يوجد فى المسبب ومعنى العلة انها موجبة مثبتة وذا لا يوجد
فى المعلول اذ هو موجب ومثبت لكنهما متجاوران صورة كما بين المطر والسماء
فجعل الاتصال بالمجاورة كالاتصال من حيث الصورة لانا المشروع ليس
بصورة مقولا فيه كيف شرع كيف فى محل نصب على الحال من نائب فاعل
شرع قدم عليه لصدارته وجملة كيف شرع حالية ايضا على تقدير القول وظاهر
كلام الشارح حيث قال اى لاى معنى شرع ذلك العقد المشروع ان ذا الحال محذوف
وهو فاعل المصدر الذى هو الاتصال لا المعنى المذكور والظاهر ان هذا
مراد ابن ملك وابن نجيم من قولهما كيف شرع فى محل نصب على الحال متعلق
بمحذوف اه او المراد بالمحذوف القول المقدر والتعلق على كل معنوى فقط
ما فى العزمية نظير المعنى مرفوع خبر الاتصال الثانى اى الاتصال المذكور



فى الشرعيات نظير الاتصال المعنوى فى المحسوس فيستعار لاحدهما للاخر كما
اذا وهب لفقير شيئا او تصدق على غنى وتفرع عليه ما ذكره ث وعدم منع
الشيوع فى الاول لا الثانى وانه يوجب الاستعارة من الطرفين لان
مبنى المجاز على اطلاق اسم الملزوم على اللازم والملزوم اصل واللازم فرع
فاذا كانت الاصلية والفرعية من الطرفين كالعلة مع المعلول الذى هو علة
غائية لها وذلك كالبيع فانه علة للملك فى الخارج والملك علة له فى الذهن فيصح
اطلاق اسم السبب على المسبب وعكسه بخلاف ما اذا كان سببا محضا فانه
لا يصح اطلاق اسم المسبب على السبب ولهذا قال فى النوع الاول وانه للاستعارة
من الطرفين وفى الثانى فيصح استعارة السبب للحكم دون عكسه حتى اذا قال
ان اشتريت عبد الخ فرض المسئلة فى المنكر لانه لو عرفه فى الفصلين يعتق
النصف فيهما لان الاجتماع صفة مرغوبة فيعتبر فى غير المعين ولا يعتبر
فى المعين لان الصفة فى الحاضر لغو كمن حلف لا يدخل هذه الدار لا يعتبر فيها
صفة العمران ويعتبر فى غير المعينة فاشترى نصف عبد الخ حمل الشراء على
المتفرق لكونه المذكور فى اكثر الكتب وليس بلازم لصحة تصويرها فى المتن فيهما
بما اذا اشترى بشرط الخيار له فانه يصدق ديانة فى الاولى ولا يصدق قضاء
لما فيه من التخفيف عليه فانه لولا بتته لوقع العتق بالشراء وسقط الخيار وفى
الثانية ديانة وقضاء فانه ببتته شديد على نفسه ويصح تصويره ايضا بما اذا نوى
بالشراء الملك فملكه لهبة او نوى بالشراء الملك فوهب له ذكره ابن نجيم شراء صحيحا
انما يظهر فائدة التقييد به اذا لم ينو بالشراء الملك لو كان فاسدا لا يعتق لان شرط
الخبث وهو الشراء يوجد فيه قبل القبض ولا ملك له قبله فيخبث البيين ولا يقع
الجزاء لعدم المحل اما اذا نوى الملك فلا يوجد الشرط الا بالقبض عتق هذا
النصف صوابه لم يعتق لعدم تحقق الشرط وهو ملك العبد فانه بعد اشتراء النصف
الاخر لا يوصف بملك العبد حقيقة واما اذا لم ينو به الملك فيعتق لانه بعد شراء
النصف الاخر يوصف بشراء العبد عرفا وبيان الفرق بينهما فى التوضيح
لا يعتق صوابه عتق وقوله ما لم يجتمع الكل فى ملكه مبنى عليه والصواب ذكره

ف

يوجب كم

فيستعار لاحدهما للاخر حتى يرجم بصدقته على الغنى
لاجنبية للفقير ولا لاول اى ما هو نظير الصورة
على نوعين احدهما اتصال الحكم بالعلة كالملك
بالشراء اى يثبت الملك عقيب الشراء بوجب اى يثبت
بان تطلق العلة ويراد بها الحكم ويراد بالسبب
ان الحكم اذا قال ان اشتريت ابى فانت حر
فهو حين

نصف عبد ثم اشترى نصفه صحيحا ونوى
فباعه ثم اشترى
عتق هذا النصف
فهو حين
الباقى ونوى به اى بالشراء الملك عبد
هذا النصف ما لم يجتمع الكل فى ملكه اى

فى الصورة الاولى وكان الذى اوهمه ث قول ابن ملك وبيانه سبق بمعرفة حكم
المسئلتين وهو ان نصف العبد يعتق فى صورة الشراء الصحيح وفى صورة الملك
لا يعتق حتى يجتمع الكل فى ملكه اه ومراده بيان الحكم بدون بنية احدهما بالاخر
والا فالحكم على العكس فتنبه وانما يصدق فيهما ديانة اى لو استفتى المفتى
يجيبه على وفق ما نوى لا قضاء اى لو رفع الى القاضى يحكم عليه بموجب كلامه
ولا يلتفت الى ما نوى ان كان فيه تخفيف لمكان التهمة لانعدام جواز المجاز كذا
فى التلويح لان فيه تشديدا وذلك لان العبد لا يعتق فى قوله ان ملكت
ويعتق فى قوله ان اشتريت فاذا قال عنيت بالملك الشراء بطريق اطلاق اسم
السبب على السبب صدق ديانة وقضاء لانه قد عنى ما هو اغلظ عليه بخلاف
ان اشتريت ان قال عنيت بالشراء الملك بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب
صدق ديانة لا قضاء لانه اراد تخفيفا كذا ذكره فى التوضيح وفيه اى فى الثانى
من نوعى الاول اى ما هو نظير الصورة المفضى الى الحكم اى ولا يكون
الحكم مضافا اليه ولا علته فالمراد السبب المحض كما فى التنقيح فخرج السبب فى معنى
العلة وهو ما يكون علة الحكم مضافا اليه كملك الرقبة فانه علة لملك المتعة
وهو اى ملك المتعة مضاف الى السبب وهو عقد البيع كاتصال زوال
ملك المتعة بزوال ملك الرقبة فان زوال ملك المتعة مسبب عن زوال ملك
الرقبة فهو لف ونشر غير مرتب بالفاظ زوال ملك الرقبة تقديره
للمضاف اعنى قوله الفاظ مشعر بان المراد بالسبب اعم من ان يكون محضا او فى
معنى العلة وهو متابع لابن ملك ونظر فيه ابن نجيم فيكون ازالة ملك
الرقبة علة والسبب هو الفاظ تلك الازالة وهو خلاف الظاهر من كلام المصنف
وكذا صاحب التنقيح فان المفهوم منه ان المسبب هو زوال ملك المتعة والسبب
هو زوال ملك الرقبة وبواسطة ما بينهما من الاتصال يطلق الاسم الموضوع
للثانى على الاول وهو الظاهر فتكون هذه الازالة سببا قريبا والفاظها سببا
بعيدا كاستعارة الفاظ العتق للطلاق من اطلاق اسم السبب وهو
العتق على المسبب وهو زوال ملك المتعة فيقع الطلاق به لكن بشرط النية

وانما يصدق فيهما ديانة لانه لاستعمال العلة للحكم
فى الاول وللحكم للعلة فى الثانى وفيه يصدق
فضاء لان اتصال السبب المفضى الى الحكم بالمنع من نوعى
كاتصال زوال ملك الرقبة وفى هذا النوع انما يحكم
السبب للحكم اى السبب كاستعارة الفاظ
العتق للطلاق

لان المحل غير متعين للمجاز بل هو محل لحقيقة الوصف بالحرية دون عكسه =
وهو استعارة الحكم للسبب بان يذكر المسبب ويراد السبب فلا يثبت العتق
عندنا بلفظ الطلاق لاستغنا السبب عن الحكم اى لان شرط جواز الاستعارة
الاتصال وهو بالافتقار والافتقار ثابت من جهة المسبب لكون الحكم مفتقرا
الى السبب فاما السبب فليس بمفتقر الى الحكم بل هو مستغن عنه فى ذاته لقيا
بنفسه وحصول حكمه الاصلى الذى وضع له وثبوت المسبب به انما هو من
الامور الاتفاقية ولذا جاز تخلفه كما ذكر تحصل بمشقة يفهم منه ان مراد
المصر بالمتعذرة المتعسرة بدليل مثاله ولو زاد اولا يتوصل اليها اصلا لاشارة
الى ان المراد بالمتعذرة ما يعم المتعسرة لكان اولى وعليه فيكون المصر اظهر من مثال
ماخفى واخفى من مثال ماظهر وعبارة التحرير احسن حيث قال يلزم المجاز لتعذر
الحقيقى اولتعسره او لهجره ومثل للمتعذرة بما اذا حلف لا ياكل من هذا القدر
ولا نية له فان يمينه لما تعجله او مهجورة هى ما يتبادر اليه الوصول لكن الناس
تركوه مثال للمتعذرة اى بالمعنى الذى ذكره والمجاز ان لا ياكل ثمرها
اى تتصرف الى ما تخرج ماكولا بلا علاج كبير صنع فلا يحنث بالناطف والبنيذ
فلو لم تخرج ماكولا فلتنها كما فى التحرير والمهجورة شرعا كالمهجورة عادة
لان ظاهر حال المسلم الامتناع عن المنهى عنه شرعا لدينه وعقله
فيصار الى المجاز لخامه هذا الفعل قطع ارتباط المتن وقوله وهو الجواب
غير اعرابه ولو حذف فيصار وقال الى الجواب وهو المجاز لسلم وهو من
اطلاق اسم السبب على المسبب لان الخصومة سببه او المقيد على المطلق =
او الكل على الجزء بناء على عموم الجواب للاقرار والانكار كما يذكر وهذا عند
علمائنا الثلاثة خلافا لزفر حتى لو اخبر انه يصح اقراره على الموكل فى مجلس القاضى
وغيره لان للموكل اقامه مقام نفسه مطلقا وعندهما يصح عند القاضى
لا غير لان اقراره انما يصح باعتبار انه جواب الخصومة مجازا وهى تختص
بمجلس القضا فكذا جوابها كذا فى التحرير فيحنث مطلقا اى فى حال صغره او كبره
لان ترك كلامه لترك الترحم حرام يعنى ان ترك كلامه فيه ترك المرحمة

وهو

وهو حرام فتكون حقيقته المتبادرة وهى الذات المقيدة بصفة الصبا مهجورة
فيصار الى المجاز وهو مطلق الذات فيحنث مطلقا لان الذات موجودة فى الحالتين
وقيده بالمعرف لانه لو حلف لا يكلم صبيا تقيد بزمن صباه لانه لما اشير الى
خصوص ذات كان الصبى نفسه مشيرا اليه وان كان على خلاف الشرع فيجب تقييد
اليمين به لقصده لها وان كان حراما كحلفه ليشربن اليوم خمرا فانها تتقيد
لهذا المعنى وان كان حراما اى غير مهجورة شرعا وعادة يعنى ان المراد =
بالمستعملة ذلك فلا يرد ان الاستعمال داخل فى حقيقة الحقيقة فكانه قال
الكلمة المستعملة مستعملة ولم يقل اى غير متعذرة ولا مهجورة كما ذكره بعضهم
لخروج المتعذرة بالاولى وافهم منه ايضا انه لو كانت الحقيقة والمجاز سواء
الاستعمال او كانت الحقيقة اكثر استعمالا او كانت مستعملة والمجاز غير مستعمل
فالعبرة للحقيقة اتفاقا واما اذا كانت الحقيقة غير مستعملة فالمجاز اولى بالاتفاق
اى غالبا فى المتعامل عند بعض المشايخ وفى التفاهم عند البعض اختلف
فى تفسير المتعارف فقيل هو ما كان غالبا فى المتعامل اى استعماله فى عرف الناس
اكثر من استعمال الحقيقة وقيل ما كان غالبا فى التفاهم اى متبادرا الى الفهم
فى العرف وهذا مبنى على تسمية المعنى بالحقيقة والمجاز كما فى التحرير وذلك
اما على طريق التسامح او التجوز لما بين اللفظ والمعنى من الملابسة الظاهرة
لاجماع اهل اللغة على انهما من عوارض اللفظ ولا نية له اما لو نوى
الحقيقة او نوى المجاز يقع ما نوى اتفاقا فعنده يحنث باكل عينها لانها
ماكولة عادة فانها تغلى وتقلى فتؤكل ويتخذ منها الكشك والهريسة
وبالكرع منه لانه الحقيقة فان من لا يتناول الغاية فتدعى كون ابتداء الشرب
من الغراة وهى مستعملة والكرع على ما فى القاموس تناول الماء بفيه من
من موضعه من غير ان يشرب بكفيه ولا باناء خلافا لهما اى فعندهما
يحنث باكل ما يتخذ منها كالخبز ونحوه كما يحنث باكل عينها وبالاغتراف من
الغراة كما يحنث بالكرع كذا فى جامع الاسرار وهذا الاختلاف اى الاختلاف
فى تقديم الحقيقة المستعملة او المجاز المتعارف بناء على ان الخلقية فى التكلم

عنده الخ اى بان صار عنده التكلم بلفظ هذا ابنى اذا اريد به المجاز وهو الحرية =
خلفا عن التكلم بلفظ هذا ابنى اذا اريد الحقيقة وهو البنوة وعندهما هذا
ابنى مجازا خلف عنه حقيقة فى الحكم اى حكمه المجازى خلف عن حكمه الحقيقى
ومن شرط الخلف امكان الاصل وهو اكبر سنا منه الظاهر ان المراد به ان يكون
بحيث لا يولد مثله لمثله فيشمل الاكبر والمساوى له والاصغر منه بافل من
سن البلوغ ومدة الحمل لامتناع الحقيقة وهى ان يكون الاكبر مخلوقا من
نطفة الاصغر قال فى التوضيح فحاصل الخلاف انه اذا استعمل لفظ واريد به
المعنى المجازى هل يشترط امكان المعنى الحقيقى لهذا اللفظ ام لا فعندهما يشترط
فحيث يمتنع المعنى الحقيقى لا يصح المجاز وعنده لا بل يكفى صحة هذا اللفظ من حيث
العربية اه ووجه بناء ما سبق على هذا الاصل ان الخلفية لما كانت عنده فى
التكلم اعتبر لفظ الحقيقة وان قل استعماله لان المجاز لا يزاحمه فالحقيقة =
المستعملة صارت اولى من المجاز المتعارف ولما كانت عندهما فى الحكم وجب
الترجيح باعتبار الحكم وحكم المجاز راجح لانه اكثر استعمالا فكانت الحقيقة =
بمقابلته كالحقيقة المهجورة اذا كان الحكم اى لازم المعنى الحقيقى اعنى التحريم
الذى هو من لوازم البنية وانتفاؤه يستلزم انتفاء الملزوم اعنى ثبوت
البنية الذى هو المعنى الحقيقى فينتفى المعنيان جميعا كذا نقله ابن نجيم عن السراجى
فيبطل الكلام لاستحالة معناه ولازمه وهى معروفة النسب
ونولد لمثله قيد للاصغر بذلك لان تعذر الحقيقة فيما اظهر والا ففى الاصغر
المجهول النسب ايضا لا يثبت التحريم كذا فى التلويح حتى لا تقع الحرمة بذلك
لبطلان الكلام لتعذر المعنى الحقيقى والمجازى معا اما تعذر الحقيقة وهو
النسب فى الاكبر سنا منه فظاهر وفى التى تولد لمثله فلان الشرع يكذبه =
لاشتهاره من الغير واما تعذر المعنى المجازى فلان الثابت بهذا اللفظ لا يخلو
اما ان يكون التحريم الذى يقتضى صحة النكاح السابق او التحريم الذى لا يقتضيها
والثانى منتف لانه لو قال لاجنبية معروفة النسب هذه بنتى يكون لغوا فعلم
انه ان ثبت التحريم يثبت التحريم الذى يقتضى صحة النكاح ويكون حقا من

حقوق

لا مرأته هذه بنتى وهى معروفة النسب ولو قال لمثله ان اكبر سنا منه حتى لا تقع الحرمة
بذلك ابدا سواء اصر او اكذب نفسه

فى قوله لعبده وهو اى العبد اكبر سنا منه هذا
ابنى فعنده يبقى لصحة التكلم لا عندهما لامتناع
الحقيقة وقد يتعذر الكلام كما فى قول
ابنى فعنده يبقى لصحة التكلم لا عندهما لامتناع
الحقيقة وقد يتعذر الكلام كما فى قول

حقوق النكاح كالطلاق وذلك ايضا محال لان اللفظ يدل على التحريم الذى
يقتضى بطلان النكاح السابق فكيف يثبت التحريم الذى هو حق من حقوق النكاح
وهذا بخلاف العتق فان موجب البنوة بعد الثبوت عتق قاطع للملك كان العتق
ولهذا يقع عن الكفارة ويثبت به الولاء لا عتق مناف للملك ولهذا يصير ام
امه وبنته فاثبات العتق القاطع للملك متصور منه وثابت فى وسعه
فيجعل هذا ابنى الاكبر سنا منه مجازا عن ذلك واما التحريم الذى هو من
لوازم البنية فهو مناف لملك النكاح فالزوج لا يملك اثباته اذ ليس له
تبديل محل الحل وانما يملك التحريم القاطع للحل الثابت بالنكاح وهو ليس
من لوازم هذا الكلام بل من منافياته فلا تصح استعارته له لا بهذا
اى لا باثبوت الحرمة بهذا اللفظ بل بسبب منع الجماع لانه عند الاصرار يمتنع
عن حقهما من الوطى فيصير ظالما وتكون كالمعلقة فيجب دفعه بالتفريق
كما فى الجب والعنة مطلقا اى سواء صرحا او لا والحقيقة تترك
شروع فى بيان قرينة المجاز بجملة اشياء هذا عند الامام واما عندهما
فتترك ايضا بمعارضة المجاز المتعارف كما عرفت كذا فى العزمية بدلالة
العادة الخ العادة عبارة عما يستقر فى النفوس من الامور المتكررة المعقولة
عند الطباع السليمة وهى انواع ثلاثة العرفية العامة كوضع القدم والعرفية
الخاصة كاصطلاح كل طائفة مخصوصة والعرفية الشرعية ذكره الهندى
كذا فى ابن نجيم فان حقيقتهما لغة الدعاء والقصد بعينى حقيقة الصلاة
فى اصل اللغة الدعاء وحقيقة الحج فيه القصد مطلقا ثم نقلا فى عرف الشرع
وصارا اسمين لعبادتين مخصوصتين مجازا لغويا فانصرف النذر اليهما
وليس المراد بالمجاز الشرعى كما ظن لانه لا خلاف ان المستعمل لا هل الشرع
حقايق شرعيه وانما الخلاف فى انها عرفية للفقها او بوضع الشارع فالجمهور
على الثانى وبدلالة اللفظ فى نفسه اى انبا المادة عن كمال فتختص بذى
الكمال كما فى المثال الاول والثانى او نقص فلا تتناول ما فيه كمال كما فى الثالث
لانه تخصيص بدلالة اشتقاق اللفظ الخ يعنى ان اللحم بنا ولحم السمك

(illegible) كالنذر بالصلوة والصوم وبدلالة العادة على ان المراد بالصوم الكف عن المفطرات
والقصد وبدلالة اللفظ فى نفسه كما حلف لا يأكل لحما يحنث بأكل لحم السمك لانه مختص بدلالة اشتقاق اللفظ آكال على
العرف وبدلالة اللحم به لغوة فيه باعتبار نوعه
اذا سم

لانه لم حقيقة لانه لا يصح ان ينفى عنه لكنه خص منه بدلالة اشتقاق اللفظ
فان مادته تدل على الشدة والقوة يقال لحم القتال اى اشتد واعلم انه ليس
المراد بالدلالة الصريحة المعتبرة عند الوضع بل ما تكون بطريق انبا اللفظ
والتبادر منه فلا يرد انه ان كان مخصوصا بدلالة الاشتقاق يكون اللفظ
مجازا فى لحم السمك فلا يكون مما نحن فيه لان تصريحهم بانه من باب التخصيص وهو
فرع العموم يقتضى كونه حقيقة فى المخصوص منه لا محالة ولا دم للسمك
والا لشرط ذبحه ولما عاش فى الماء لان الدم حار والماء بارد وبينهما منافاة
طبيعية وما يرى عند جرحه مما هو على صورة الدم فليس بدم لانه يبيض اذا
طرح فى الشمس والدم اذا طرح فيها اسود وبعضهم علله بالعرف فيكون
فيكون من القسم الاول واعلم ان عدم الحنث انما هو عند عدم نية معتبرة للسمك
اما عندها فيحنث به لكونه كالحر بدا فكان مملوكا من وجه دون وجه
فلا يتناوله المملوك المطلق المنصرف الى الكامل اى عكس ما ذكر اشارة
الى ان افراد الضمير فى قوله وعكسه باعتبار المذكور والا كان حقه التثنية
لعوده الى المسئلتين وهو مبتدا خبره الحلف وعلى حل الشرح خبره ما الموصولة
فى قوله ما ترك الحقيقة والعائد محذوف اى ما ترك فيه مثل الحلف
لو قال مثاله الحلف لسلم من تغيير المتن عند الامام واما عندهما فيحنث
باكلها لان الفاكهة ما يؤكل على سبيل التنعم وهذه الاشياء كذلك وان تواها
عند الحلف يحنث اتفاقا كما فى ابن ملك سابقة او متاخرة يعنى ان المراد
بالسياق هنا بالياء المثناة ما يشمل السابق واللاحق وان كان الاكثر ما يستعمل
فيما يلحق باخر الكلام كما فى ابن ملك ونجيم لكن فى العزمية ان هذا اذا ذكر
فى مقابلة السباق بالموحدة والا فلا كلام فى عموم السابق واللاحق اى
السرعة قال فى التلويح الفور فى الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت استعير
للسرعة ثم سميت به الحالة التى لا ريث فيها ولا لبث فقيل رجع فلان من
فوره اى من ساعته قبل ان يسكن وكقوله والله لا اتغدى لغد اى فانه
يتقيد بالغد المدعو اليه فان ظاهره ان لا يوجد عمل بدون نية

بدلالة

بدلالة انما والجمع المحلى بالالف واللام الاستغراقية على الحصر ولا يوجد
خطا ونسيان لكون كل منهما ذكر محلى بلام الجنس ووجود فرد منه يمنع رفع
الجنس فيحمل على المجاز سيانى فى بحث مفهوم المخالفة ان بعض المشايخ الحق
دلالة الحصر بالمفهوم فى عدم الاعتبار وعليه فلا يحتاج الى حمله على المجاز فافهم
فيراد به حكم الاعمال وحكم الخطا باعتبار اطلاق الشئ على اثره ومن ثم
كما فى التلويح او من قبيل قوله تعالى واسال القرية كما فى المراة وهو مشترك
اى بين الحكم الاخروى وهو الثواب والعقاب والدنيوى وهو الصحة والفساد
واشتراكه بحسب الوضع النوعى كما فى التلويح لانه مجاز عن النوعين المختلفين
وهذا الاشتراك لفظى واما اشتراك كل من الحكم الاخروى والحكم الدنيوى
بين قسميهما فمعنوى كالانسان بالنسبة الى افراده واعلم ان ما يتعلق بالاخرة
ليس حكما للاعمال واثرا لها على مذهب اهل الحق خلافا للمعتزلة بل هى علامات
محضة كما تقرر فى موضعه فاطلاق الحكم وما فى معناه عليه يكون بمعنى اخر
بالضرورة ولا معنى للاشتراك اللفظى الا ذلك فاذا لا يجوز ارادتهما
جميعا اما عندنا فلان المشترك لا عموم له واما عند الشافعى فلان مثل هذا
المجاز عنده من قبيل المقتضى ولا عموم بالاتفاق فيجب حمله على احدهما كذا
فى المراة وورد فلا يدل الحديث على اشتراط النية فى الوسائل للصحة كما ذهب
اليه الشافعى ولا فى المقاصد ايضا وانما اشترطت فيها بالاجماع كما ذكره
ابن نجيم فى الاشباه والنظائر لاستلزامه الصحة هذا مبنى على ان
الصحة عبارة عن ترتب الغرض وهو الثواب وهو مخالف لما فى الشروح من عدم
استلزام الثواب الصحة وعكسه ولما فى التلويح فانه قال والنوعان اى الاخروى
والدنيوى مختلفان بدليل ان مبنى الاول على صدق العزيمة وخلوص النية
فان وجد وجد الثواب والا فلا ومبنى الثانى على وجود الاركان والشرائط
المعتبرة فى الشرع حتى لو وجدت صح والا فلا سواء اشتمل على صدق العزيمة
او لا وهذا مبنى على ان الصحة عبارة عن الاجزاء او دفع وجوب القضاء او ان
المراد بالغرض الامتثال وموافقة الشرع وهو الذى مشى عليه فى التلويح

ولا يوجد خطأ ونسيان ولهذا ورد رفع عن امتى الخطأ والنسيان وهو منوع فيحمل على
المجاز فيحمله الشافعى على حكم الاعمال وحكم الخطأ والنسيان هو
مشترك بين الثواب والاستناد امه الصحة

وذكر فيه لتوجيه كلام الامام وجهين احدهما ما ذكره ثانيا والثاني انه
لو حمل على الثواب لكان باقيا على عمومه اذ لا ثواب بدون النية اصلا بخلاف
الصحة فانها قد تكون بدون النية كالبيع والنكاح وارادته بالاجماع لانهم
اجمعوا على ان لا ثواب ولا عقاب الا بالنية وحينئذ ان يكون الاخير مرادا
لما مر حقيقة عندنا بناء على ان معنى الحرمة المنع فمعنى حرمة العين
انها منعت عن العبد تصرفا بها ومعنى حرمة الفعل كونه ممنوعا عنه بمعنى ان
المكلف منع عن اكتسابه وتحصيله وهذا معنى ما يأتي عن الشارح المحقق قالوا
المراد بتحريم الفعل تحريم فيكون مجازا من قبيل ذكر المحل وارادة الحال او بحذف
المضاف فتركت الحقيقة فيه بدلالة محل الكلام على ما قرره الشارح وبهذا
يظهر وجه ايراد هذه المسألة عقيب ما تترك به الحقيقة وذلك ان تحريم
الاعيان وان كان حقيقة عندنا لكن لما زعم بعضهم انه من قبيل ما تركت
الحقيقة فيه بدلالة محل الكلام قصد التنبيه على رده في هذا المقام وقال
ابو القاسم البلخي في حاشية المطول عن بعض المحققين قولا اخر متوسطا
بين هذين القولين وهو انه ان كان منشأ الحرمة عين ذلك المحل كحرمة
اكل الميتة وشرب الخمر سميت حراما لعينه وتضاف اليه حقيقة وان كان
غير ذلك كحرمة مال الغير فلا يقال انه حرام لعينه لان المحل قابل
للتصرف فيه في الجملة بان يتصرف فيه مالكه او غيره باذنه وتضاف الحرمة
اليه مجازا اما بحذف المضاف او باطلاق المحل على الحال

اى كلمات انما اول به لان بعض ما ذكر في هذا الفصل اسما مثل اذا ومتى
او يقال سمي الجميع حروفا تغليبا او تشبيها للظروف بالحروف في البنا
وعدم الاستقلال والاول اوجه لما في الثاني من الجمع بين الحقيقة والمجاز
والظاهر ان المصرح اراد بالحروف حقيقتها ولذا سماها حروف المعاني
ثم ذكر بعد ذلك الاسماء على انها من الحروف وتسميتها حروف المعاني
بنا على ان وضعها لمعان تتميز بها من حروف المباني التي بنيت الكلمة
عليها وركبت منها فالهمزة المفتوحة اذا قصد بها الاستفهام او النداء

في

فهي من حروف المعاني ولا فمن حروف المباني كذا في التلويح كما تجري في
المشتقات كالافعال والصفات المشتقة فانها تجري اولا في المصدر ثم تتبعه
في الفعل وما يشتق منه مثلا يقدر في نطقت الحال او الحال ناطقة بكذا
تنبيه دلالة الحال بنطق الناطق فيستعار النطق للدلالة ثم يؤخذ منه نطقت
بمعنى دلت وناطقة بمعنى دالة وغير ذلك في متعلق معنى الحروف المراد
بمتعلقها ما يعبر به عند تفسير معاني الحروف حيث يقال من لابتدا
الغاية والى لانتهاء الغاية وفي للظرفية واللام للتعليل الى غير ذلك فهذه
ليست معانيها والا لكانت اسماء لا حروفا وانما هي متعلقات معانيها بمعنى
ان معاني تلك الحروف راجعة الى هذه بنوع استلزام المقيد للمطلق
مخولدوا للموت هذا بعض بيت قبله بيت اخر وهما قليل عمرنا في داريننا
ومرجعنا الى بيت التراب له مالك ينادي كل يوم لدوا للموت وابنوا للخراب
ومثله قوله تعالى فالتقطه ال فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا شبه ترتب
العداوة على الالتقاط وترتب الموت على الولادة بترتب العلة الغائية
للفعل عليه ثم استعمل في المشبه اللام الموضوعة للدلالة على ترتب العلة
الغائية التي هي المشبه به فجرت الاستعارة اولا في العلة الغرضية وتبعتها
في اللام وصارت اللام بواسطة استعارتها لما يشبه العلة بمنزلة الاسد
المستعار لما يشبه الهيكل المخصوص اى الجمع بعني جمع الامرين وترتبهما
في الثبوت مثل قام زيد وقعد عمرو او في حكم نحو قام زيد وعمرو او في
ذات نحو قام وقعد زيد من غير تعرض لمقارنة اى لاجتماع في الزمان
كما نقل عن مالك ونسب الى ابي يوسف ومحمد رح ولا ترتيبا اى تأخر
ما بعدها عما قبلها في الزمان كما نقل عن الشافعي رح ونسب الى ابي حنيفة
رح كذا في التلويح فانما تطلق الفاء ليست من المتن وانما زادها الشارح
لزيادته اما في صدر الكلام لا باعتبار الواو اشارة الى ان هذا
جواب عما استدل به من زعم انها للترتيب عنده والمقارنة عندهما لانها
لو لم تكن للترتيب عنده لوقعت جملة كما تقدمت ولو لم تكن للمقارنة عندهما

٧٣

لوقع الاول و لغا ما بعده وحاصل الجواب ان الواو لمطلق العطف عند
اصحابنا جميعا وانما الاختلاف فى هذه المسئلة بنا على كيفية تعلق الثانى
والثالث بالشرط لانها اوجبت للمقارنة او الترتيب تعلق بالشرط
بواسطة الاول اى الذى هو جملة كاملة مستغنية عما بعدها فيحصل بها
التعليق بالشرط مفتقرة الى الكاملة يعنى فى افادة المعنى لانه لولا
العطف لما افادت الناقصة شيئا وتوقف صدر الكلام على ما بعده
عند وجود المغير ولم يوجد يشير الى فائدة التقييد بتقديم الشرط فان
الاولى وقعت لعدم توقفها على ما بعدها لعدم موجب التوقف اما الواخر
الشرط فبقع الثلاث اتفاقا لان الشرط مغير فاذا وجد فى اخر الكلام مغير
يتوقف اوله على اخره كما فى الاستثنا فتعلق الاجزية المتوقفة دفعة ففوله
بعده ولو اخر الشرط وقع الثلاث اتفاقا تصريح بما تضمنه كلامه هنا
فيقعن جملة لان زمان الوقوع هو زمان وجود الشرط والتفريق
انما هو فى ازمنة التعليق لا فى ازمنة التطليق وهذا معنى قوله لانى وجا
ان الترتيب فى التكلم لا فى صيرورته اى اللفظ طلاقا ورجح فى الاسرار
قولهما واليه مال فخر الاسلام وصاحب التقويم كما فى ابن ملك وفى التوضيح
والتحرير ما يشير الى ترجيحه ايضا واذا قال لغير الموطوءة اخر اشارة
الى الجواب عما يوهم انها للترتيب عندنا استدلالا بقولهم بالواحدة =
وقع قبل التكلم بالثانى هذا قول ابى يوسف وعند محمد عند الفراغ
من الاخير لجواز ان يلحق بكلامه شرطا او استثنا فيغير اوله وادعى فى
التحرير ان قوله محمول على العلم بالوقوع لانه لو كان عند الفراغ من الاخيرين
يقع الجميع لوجود المحل وح فلا خلاف قبل الفراغ عن المتكلم
بالثانى قيد بالفراغ لان التكلم به انما يتصور عند الفراغ عنه
واذا زوج امتين اخر هذا ايضا اشارة الى الجواب عما يوهم انها للترتيب
عندنا اذ لو لم تكن له لكان بمنزلة اعتقتهما وحكمه ان يصح النكاحان
حيث كان برضى الزوج لان المسئلة مفروضة فيما اذا كان النكاح

برضى

صله

من رجل بعقد او بعقدين بغير اذن الزوج

هذه توهم انها للترتيب
والجواب الخ

برضى الامتين فالتوقف انما كان لمانع وهو حق المولى وقد زال بالاعتاق
وبغير اذن الزوج هذا القيد غير لازم كما حققه ابن نجيم
وقبل عنه فضولى اخر فيد به تبعا لابنى ملك ونجيم وفى العزمية اقول
حاصله ان التقييد بذلك ليكون وضع المسئلة على قول اصحابنا جميعا
لا على قول ابى يوسف فقط وفيه بحث اذ لو ترك هذا القيد لحصل المقصود
ايضا لانه ينتظم ما اذا كان القبول من فضولى اخر كما هو المتفق عليه او من
الفضولى الاول كما هو الجائز عند ابى يوسف بل التقييد بذلك يوهم خلاف
المقصود وهو ان كون القبول من فضولى له مدخل فيما هو الغرض من ذكر
هذه المسئلة فى هذا المقام ولعل المصنف لذلك لم يقيد الكلام به لا فى المتن
ولا فى الشرح خلافا لابى يوسف رح اخر فعنده الفضولى الواحد يتولى
طرفى النكاح سواء تكلم بكلامين بان قال زوجت فلانة من فلان
وقبلت عنه او بكلام واحد كما اذا اقتصر على الايجاب على ما حققه
فى الفتح خلافا لما فى النهاية من قوله هذا اذا تكلم بكلام واحد وان تكلم
بكلامين يتوقف اتفاقا كما فى الشرح الملكى متصلا فيد به لكونه محل
التوهم لان الواو للترتيب وان كان الحكم مع الانفصال كذلك يبطل
محلية الوقف فى حق الثانية لان ثبوت الحرية للاولى لهذه صحرة قبل التلفظ
بقوله وهذه ابطلت محلية توقف النكاح فى الثانية حتى لا تلحقه
الاجازة لان النكاح الموقوف معتبر بابتداء النكاح وليست الامة المضمة
الى الحرة بمحل لابتدائه فكذا لتوقفه فى عقدين احترازا عما اذا
زوجهما له فى عقد واحد فانه غير منعقد هذا يوهم انها للمقارنة
حيث جعل العطف بالواو بمنزلة الجمع للفظ واحد لا بمنزلة الاجازة
متفرقا بصحح الجمع بين الحال وصاحبه اى تستعار لربط الجملة الحالية
بصاحبها لان المعنى الحقيقى لها مطلق الجمع والجمع الذى لا بد منه بين الحال
وصاحبها من مقارنته فاذا استعملت فيه بعينه كانت مجازا فيه كما فى التحرير
عبارته تستعار للحال بصحح الجمع على ما فيه اه فقوله على ما فيه يشير به الى

قوله

لما انفصل عنه في الحال لانه وان وجد في آخر الكلام ما يغيره الا ان من شرط
التغيير الاتصال ليكون كلاما واحدا فيتوقف اوله على آخره واذا اعتبر
التراخي في التكلم صار كل منهما بمنزلة كلام منفصل عن الآخر تعلق
الاول فائدة تعلقه انه لو تنزوجها ووجد الشرط وقع في المسألة
اي مسألة تقديم الشرط ومسألة تأخيره للعطف لاقتضائه الوصل
وهو علة لتعلقهن جميعا كما ان قوله بعد التراخي علة لتنزو لهن على التعاقب
فان ملموسة طلقت ثلاثا اي فان صارت ملموسة عند وجود
الشرط طلقت ثلاثا والا اي بان بقيت على حالها كما كانت وقت التعليق
فواحدة وهذا عندهما واما عنده ففي صورة تاخير الشرط تنجز الطلقتان
وتعلقت الثالثة وفي صورة تقديمه تعلقت الاولى وتنجزت الاخيرتان
وهي قلبات ثم قال في المراة فان ثم في هذه الرواية على حقيقته
اذ الكفارة واجبة بعد الحنث اجماعا وهذه الرواية هي المشهورة
ولا تعارضها الرواية الاولى لانها غير مشهورة كذا في الاسرار
وتمامه فيه والا لتناقضا فيه ادخال اللام في جواب ان الشرطية
وذلك غير جائز كما نبه عليه الدماميني في مواضع عديدة من شرحه
على المغني لكن المصنفون يتسامحون بدخولها في جوابها مفترنة بلا النافية حملا لها على لو الشرطية لانها اختها على ان ابن الانباري اجازه
للغلط متعلق بالتدارك فمعنى التدارك ان الكلام
الاول باطل وغلط وهذا مبني على ان معنى الاعراض هو الرجوع
عن الاول وابطاله وهو احد قولين ذكرهما في التلويح والآخر ان
معنى الاعراض هو جعل ما قبلها في حكم المسكوت عنه من غير تعرض
لاثباته او نفيه وعليه فمعنى التدارك ان الاخبار به ما كان ينبغي ان
يقع قال واذا انضم الى بل لا صار نصا في نفي الاول فمجاني زيد لا بل
عمرو اه وهذا الثاني هو الموافق لما ذكر في كتب النحو فيما اذا تلاها
مفرد وتقدمها امر او ايجاب كاضرب زيدا بل عمرا وقام زيد بل

عمرو

فيه ان هذا لا يظهر على قول الدبوسي عنده للتناقض في الحكم والتعليق وعليه ففي صورة تاخير الشرط تنجزت الواحدة في الحال وتعلقت الثانية وفي صورة تقديمه تعلقت الاولى وتنجزت واحدة عند وجود ما اذا كانت ملموسة قبل التعليقة ٥١

قبل الحنث كما قال به الشافعي فانا استعصينا لمعنى الواو على ما هو محل كلامهم ايضا والا لتناقضا اذ الكفارة واجبة بعد الحنث بالاجماع وهي قبله منتفية بالاجماع ايضا وهو خلاف المنقول عن ابن الانباري والاعراض عما قبله للغلط على سبيل التدارك

مبحث بل

فقول الشارح ان الكفارة واجبة بعد الحنث اجماعا وهذه الرواية هي المشهورة ولا تعارضها الرواية الاولى لانها غير مشهورة كذا في الاسرار اه ليس بظاهر لان الرواية الاولى هي ظاهر الرواية وهي التي ذكرها محمد في الاصل وهي التي ذكرها الطحاوي في مختصره وهي التي ذكرها القدوري في مختصره وهي التي ذكرها صاحب الهداية في بداية المبتدي وهي التي ذكرها صاحب الكنز في متنه وهي التي ذكرها صاحب الوقاية في متنه وهي التي ذكرها صاحب الاصلاح في متنه وهي التي ذكرها صاحب الملتقى في متنه وهي التي ذكرها صاحب الدرر في متنه وهي التي ذكرها صاحب الغرر في متنه وهي التي ذكرها صاحب النقاية في متنه وهي التي ذكرها صاحب الاختيار في متنه وهي التي ذكرها صاحب الكافي في متنه وهي التي ذكرها صاحب المبسوط في متنه وهي التي ذكرها صاحب البدائع في متنه وهي التي ذكرها صاحب الفتح في متنه وهي التي ذكرها صاحب البحر في متنه وهي التي ذكرها صاحب النهر في متنه وهي التي ذكرها صاحب المنحة في متنه وهي التي ذكرها صاحب الشرنبلالية في متنه وهي التي ذكرها صاحب الدرر في متنه وهي التي ذكرها صاحب الغرر في متنه وهي التي ذكرها صاحب النقاية في متنه وهي التي ذكرها صاحب الاختيار في متنه وهي التي ذكرها صاحب الكافي في متنه وهي التي ذكرها صاحب المبسوط في متنه وهي التي ذكرها صاحب البدائع في متنه وهي التي ذكرها صاحب الفتح في متنه وهي التي ذكرها صاحب البحر في متنه وهي التي ذكرها صاحب النهر في متنه وهي التي ذكرها صاحب المنحة في متنه وهي التي ذكرها صاحب الشرنبلالية في متنه

عمرو وفي ح لجعل ما قبلها كالمسكوت عنه واثبات الحكم لما بعدها واما
اذا تلاها مفرد وتقدمها نفي او نهي فهي لتقرير حكم ما قبلها على حالة
وجعل ضده لما بعدها نحو ما قام زيد بل عمرو ولا يقم زيد بل عمرو
وجعل الرضي النفي والنهي مثل الامر والايجاب فهي عنده في الاوجه
الاربعة تجعل ما قبلها كالمسكوت عنه واما اذا تقدمها جملة فهي
للاضراب الابطالي او الانتقالي بشرط ان لا يحتمل الصدر
الرجوع وذلك بان لا يكون انشا اذا قال لامراته الموطوأة
قيد بها لانه لو قال لغير الموطوأة تقع واحدة بالاول لانه لا يملك
ابطاله ولغا الثاني لعدم المحلية ولكن للاستدراك اي الخفيفة
والتحرير قوله او ثقيلة كما جزم به في التلويح وقوله اي الاستدراك المحققون برفع
اي التدارك التوهم الناشئ من الكلام السابق مثل ما جاءني زيد لكن عمرو واذا
لازالة التوهم توهم المخاطب عدم مجيء عمرو ايضا بناء على مخالطة وملابسة بينهما وفي
قال في التلويح المفتاح انه يقال لمن توهم ان زيدا جاءك دون عمرو واه والفرق بينهما
انه على التقدير الاول لقصر القلب
بعد النفي خاصة اي لا بعد الايجاب والنهي كالنفي مثل لا يقم زيد لكن
عمرو اذا عطف مفرد على مفرد اي كونها بعد النفي خاصة فيما
اذا عطف بها مفرد على مفرد في ح نقيضة لاحيث يختص لانما بعد
الايجاب ولكن بما بعد النفي وقد خالفت بل في ذلك فانها يستدرك بها
بعد الايجاب والنفي جميعا وقد خالفتها ايضا في ان بل توجب نفي الاول
واثبات الثاني او جعل الاول كالمسكوت عنه على الخلاف المار بخلاف لكن
فانها توجب اثبات الثاني فاما نفي الاول فانه يثبت بدليله وهو النفي
الموجود في صدر الكلام صريحا فالحاصل ان لكن في عطف الجمل نظيرة
بل بخلافها في عطف المفردات وانها فيه ناقضت لا والها خالفت بل
وان بل للاعراض عن الاول ولكن ليست كذلك فافهم هذا وفي تسميتها
عاطفة فيما اذا وليها جملة تامة لا لها لا يعطف بها الا المفرد قال

مبحث لكن

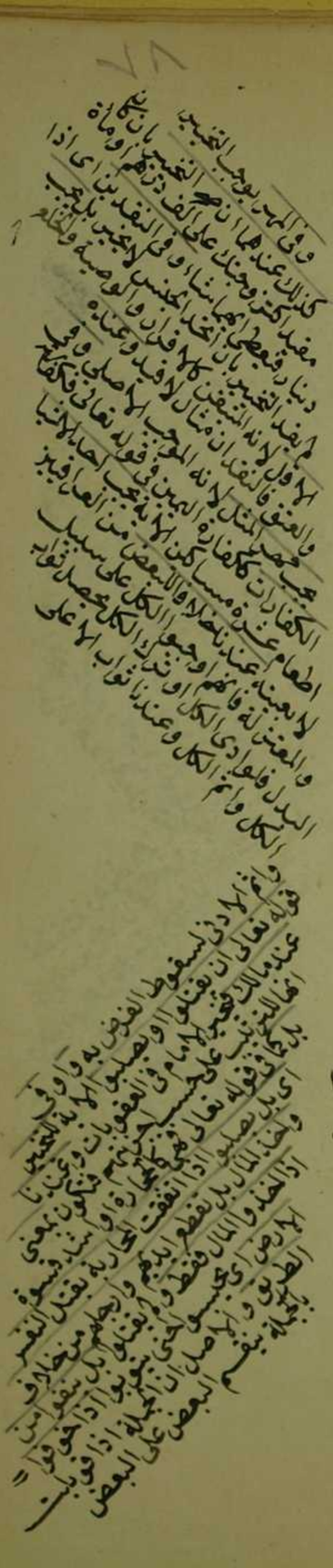
شرط ان يحتمل الصدر الرجوع عرولا فالعطف فقط وفي بعضها فالعطف والاضافة بل تنبين لانه لا يملك الا تطليقة واحدة وهو العطف على الالف في درهم بل الفان فانه يلزمه الفان اتفاقا فقوله له على الف درهم بل الفان الطلاق ان لا يحتمل الرجوع فقوله على الف درهم بل الفان الطلاق ان لا يحتمل الرجوع فقوله على الف درهم بل الفان الطلاق ان لا يحتمل الرجوع

فى التحرير واذا اولى الحقيقة جملة فحرف ابتدا او مفرد فعاطفة اه لكن يقال
المرادى فى الجنى الدانى القول بانها تكون عاطفة جملة على جملة اذا وردت
بدون واو ونقل عن ابن ابى الربيع انه ظاهر كلام س اما جملة
على جملة فبعدهما كل صوابه فبعدها اى الجملة يعنى انها اذا عطفت بها
جملة على جملة فهى بعدها كل من جهة الوقوع بعد النفى والايجاب
اى بهذا الطريق اى طريق الاستدراك وليس ذلك تغيير القول
المصنف به لان الضمير فيه عائد على لكن والباقى بهذا للمصنف فهو تقييد
اخرج به التى يليها الجملة اى ارتباط ما بعده بما قبله فى المراد به هنا
ان يصلح ما بعد لكن تداركا لما قبلها مثل ماجانى زيد لكن عمرو وما اكرمت
زيدا لكن اهنته بخلاف ماجانى زيد ولكن ركب لا مير وبالجملة يكون
المذكور بعد لكن مما يكون الكلام السابق بحيث يتوهم منه المخاطب عكسه
او يكون فيه تدارك لما فات من مضمون الكلام السابق وذلك انما يتحقق
بشيئين لاحدهما ان يكون الكلام متصلا بعضه ببعض غير منفصل
ليتحقق العطف والثانى ان يكون محل الاثبات غير محل النفى ليمكن الجمع بينهما
ولا يناقض اخر الكلام اوله اذا علمت ذلك فلا يخفى عليك ما فى قول الشا
اما باتصال او نفى واثبات اى وانما يثبت الاتساق اى بان تنفى
الاتصال او كان محل الاثبات هو محل النفى مثال الاول ما اذا اقر لزيد
بعبد فقال زيد ما كان لى قط لكن لعمرو فان وصد قوله لكن لعمرو بقوله
ما كان لى قط يكون متسقا فيجعل النفى متعلقا بالاثبات على معنى تحويل
الملك من المقول له الاول وهو زيد الى المقول له الثانى وهو عمرو وان
فصله كان ذلك رد الاقراره نفيا للملك عن نفسه مطلقا من غير
تحويل الى الثانى فلا يتسق الكلام فيرجع العبد الى المقر ولا ينفع قوله
بعد ذلك ولكنه لفلان ومثال الثانى ما ذكره المصنف بقوله كلامه نح
فانه لا يمكن حمله على الاتساق الا ان اتساقه ان لا يصح النكاح الاول
بمائة لكن يصح بمائة وخمسين وهو غير ممكن لانه لما قال لا اجيز النكا

انفسخ الاول فلا يمكن اثباته بعينه بمأة وخمسين فيجعل لكن اجيزه بمأة و
وخمسين على انه كلام مستانف فيكون اجازة لنكاح اخر مهره مأة و
وخمسون مثاله كالامة تعدم الكلام على نظيره غير مرة
فقال لا اجيز النكاح بمأة كذا فى النسخ باثبات قوله بمأة موافقا لما نقل
عن الكشف ولكنه غير موجود فيما كتب عليه الشراح والصواب
اسقاطه لما فى التحرير بخلاف لا اجيز النكاح بمأة لكن بمائتين لان التدارك
فى قدر المهر لا اصل النكاح اه يعنى فيكون مستقلا مستانفا كما هو
غرض المصنح فلا يبطل الاول كما نقله فى التلويح عن جامع فاضخان
قال وهو الموافق لما تقرر عندهم من ان النفى فى الكلام راجع الى القيد
يعنى انه يفيد رفع الحكم مقيدا بذلك القيد لا رفعه عن اصله بل انما يفيد
اثباته مفيدا بقيد اخر اه ونقل الفنرى عنه فى الحواشى ردما ذكره =
صاحب الكشف ونسبه الى الوهم فتنبه ولا عبرة للتغاير من
حيث المال لخ جواب عن سؤال وارد على قول المص لان هذا نفى فعل
واثباته بعينه وهو انا لا نسلم ان النكاح بمأة عين النكاح بمأة وخمسين
اسمين او فعلين او اكثر فان كانا مفردين تقيد ثبوت الحكم لاحدهما
وان كانا جملتين تقيد حصول مضمون لاحدهما فيجب ان يجعل الحرية
ثابتة لخ قال فى التلويح وهذا معنى كونه انشاء شرعا وعرفا اخبارا لحقيقة
ولغة بطريق الاقتضاء وهو ما يقدر لصحة الكلام تصحيحا للدلالة
اللغوى لانه وضع للاخبار لغة فاوجب التخيير اى من حيث انه
انشاء شرعا يوجب التخيير اى يكون له ولاية ايقاع هذا العتق فى ايهما
شاء ويكون هذا الايقاع انشاء ومن حيث انه اخبار لغة يوجب الشك
ويكون اخبارا بالمجهول فعليه ان يظهر ما فى الواقع وهذا الاظهار =
لا يكون انشاء بل اظهارا لما هو الواقع فلما كان للبيان وهو تعيين لاحدهما
شبهان شبه الانشاء وشبه الاخبار عملنا بهما من حيث انه انشاء
شرطنا صلاحية المحل عند البيان فلا يصح فى الميت ومن حيث انه لخبار

قلنا يجبر على البيان وقول الشارح كلمة او صوابه لفظا او لقوله فاوجب
بضمير المذكر بخلاف الاخبارات حال من كلام مقدر والمعنى ان
هذا الكلام باعتبار انه اظهار لما هو الواقع لا انشاء يجبر على البيان
فانه لا جبر في الانشآت بخلاف الاخبارات حيث يجبر فيها على البيان
او بع هذا او هذا يشير الى انه لا فرق بين دخول او على الوكيل
او الموكل به يصح فهو كما لو قال وكلت احدهما وايهما تصرف صح
حتى لو باع احد الوكيلين صح ولم يكن للآخر بعد ذلك ان يبيعه وان
عاد الى ملك الموكل كذا في التلويح ولا يمتنع اجتماعهما الا انه اذا رضي
بواحد منهما فهو براء ايضا كما في التحرير او بعشرة او عشرين
يشير الى انه لا فرق بين دخولها على المبيع او الثمن ومثله في الاجارة
لجهالة المعقود عليه اى في صورة دخول او على المبيع او المستاجر
وقوله او به اى المعقود به اى في صورة دخولها على الثمن او الاجرة
يعني ومن له الخيار من المتعاقدين غير معلوم حتى لا تتقرر الجهالة
الا ان يكون من له الخيار معلوما الخ اى سواء كان بايعا ام مشتريا
وهو استثناء من قوله بخلاف البيع والاجارة يعني البيع والاجارة
الداخل عليهما او لا يصحان الا ان يكون من له خيار التعيين معلوما
ويكون عدد المخير فيه من المبيع والمستاجر اثنين او ثلاثة بان قال
بعت هذا او هذا على انك بالخيار تاخذ ايهما شئت من المبيع
والمستاجر اشارة الى ان هذا الاستثناء راجع الى فصل المبيع فقط
دون الثمن حتى لو كان من له الخيار معلوما في فصل الثمن بان قال
بعت منك هذا الثوب بعشرة دراهم او بدينار على ان تاخذ منك
ايهما شئت او على ان تؤدي الى ايهما شئت لا يصح لان جوازه يثبت
الحاقا بشرط الخيار وذلك انما يثبت في المبيع دون الثمن وكذا حكم
الاجرة في الاجارة كذا في العزمية اعتبار المحل الخيار بزمانه اى
ان خيار الشرط لما كان جائزا في ثلاثة ايام الحق محل الخيار به ولم يجز

اذا كان للمبيع اكثر من ثلاثة اعتبارا للمحل بالزمان يوجب التخيير
الضمير يعود الى لفظ او وكذلك اى كما يوجبه في قوله هذا حر
او هذا بان كان مقيدا وذلك بان يكون المالان مختلفين وصفا
كما في الالف الحالة والالفين الى سنة او جنسا كما في الدراهم والدنانير
اى اذا لم يفد التخيير بيان للمراد ودفع للايراد بان قيد النقدين
لا يفيد لان الحكم في غير النقدين كذلك كما اذا تزوج على هذا العبد
او على هذا العبد ولحدهما او كس فانه يجب الاوكس عندهما وعنده
يحكم مهر المثل وذلك بان المراد من قوله وفي النقدين ما اذا لم يكن
التخيير مفيدا من ذكر الخاص وارادة العام فليس قيدا بل بيان للمراد
من النقدين كما قلنا وهذا معنى قوله الآتي فالنقدان مثال لا قيد
وسقطت لفظة اى من بعض النسخ ولا بد منها بان اتحد الجنس
كما في الالف والالفين والالف الحالة والالف المؤجلة كالاقرار
والوصية والخلع والعتق كذا في التحرير وذلك بان اقر لانسان
او اوصى له بالف او الفين او خالعها او اعتقها على الف او الفين
وعنده يجب مهر المثل قال ابن نجيم اعلم ان الامام انما يقول بتحكيم
مهر المثل اذا كانا مختلفي القيمة فان كان مهر مثلها مثل احدهما او اقل
فلها الاخس وان كان مثل اعلاهما او اكثر فلها الاعلى وان كان بينهما
فلها مهر المثل فوجوب به انما هو فيما اذا كان بينهما ففي اطلاقه مسامحة
يحصل ثواب الكل يعني ثواب الواجب كما في العزمية عن الكشف
فتظهر ثمرة الخلاف اذ ثواب غير الواحد عندنا ثواب التطوع
والاصل ان الجملة اذا قوبلت بالجملة الخ هذا جواب اخر غير المذكور
في المتن وقد ذكرهما فخر الاسلام قال في المرآة فظهر ان من خلط
الكلامين وجعلهما جوابا واحدا كما فعله البعض ليس كما ينبغي اه
والمراد باحدى الجملتين المحاربة بانواعها الاربعة وبالاخرى اجزيتها
وانما اطلقت الاولى في الاية ولم تذكر بانواعها لكونها معلومة بحب



العادة من قتل او قتل واخذ مال او تخويف بخلاف انواع الاجزية او اخذ مال

وقد بين كذا اى تقسيم الاجزية على احوال الجناية طبق الاصل المذكور

فى حديث حد اصحاب ابى برزة بالباء الموحدة المفتوحة والراء

والزاى وفى بعض نسخ التلويح بردة بالباء الموحدة المضمومة والدال

المهملة والاول اصح كما للفنارى وفى بعض النسخ فى حديث جبريل ذكره

فيكون حد نائب فاعل بين وحديثه على ما فى التلويح ما روى عن ابن

عباس رضى الله عنهما ان النبى صلى الله عليه وسلم وادع ابا برزة

على ان لا يعينه ولا يعين عليه فجا اناس يريدون الاسلام فقطع

عليهم اصحابه الطريق فنزل جبريل عليه السلام بالحد فيهم ان من

قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم يأخذ المال قتل ومن اخذ المال

ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن جاء مسلما هدم الاسلام

ما كان منه فى الشرك وفى رواية عطية عنه ومن اخاف الطريق

ولم يأخذ المال ولم يقتل نفى نكون او لاحد المذكورين ذكر هذه

الجملة هنا قطع ارتباط المتن ولعل الاصل لكون باللام التعليلية

اى لاحدهما اى الذى هو غير عين وهو الاحد الاعم الصادق

على العبد والدابة فلا يعتق الا بالنية كذا نقله فى التلويح عن المبسوط

وذكر قبله ان ظاهر كلامه هنا انه لا يعتق بالنية عندهما اى لان

اللغو لا حكم له اصلا كذلك اى الذى هو غير عين وانه ليس بمحل

والعمل بالمحتمل اى الذى هو عين المجاز اولى من الاهدار عند تعذر

العمل بالحقيقة كما فى قوله للاكبر سنا منه هذا ابنى ويستعار للعموم

اى لمناسبة بين مفهومها وبين العموم فى عدم التخصيص بواحد معين

وهذا صريح فى انها مجاز فيه وظاهر التوضيح والتلويح والمرآة وغيرها

انها حقيقة مستعملة فى معناها وصرح به فى التحرير وقال انجعلها

للعموم لان العموم يثبت معها لا بها بقرينة وهى دخولها فى موضع النفى

او الاباحة وكل منهما يفيد العموم اما فى النفى فلان معنى لا اكلم هذا

اوهذا

اوهذا لا اكلم احدا منهما فيكون نكرة فى موضع النفى واما فى الاباحة

فلان الاباحة هى الاطلاق ورفع المانع وذلك فى شيئ غير عين يوجب

العموم ضرورة التمكن من العمل اى فيراد كل واحد منهما لكن

بانفراده يعنى ان او يصير بمعنى واو العطف من حيث ان كل واحد

من المذكورين مراد فاو فى لا اكلم هذا او هذا كالواو من حيث انهما

منفيان وليس كهى ين الواو اذ لو كان كذلك لم يكن كل واحد منهما

منفيا على الانفراد بل على الاجتماع كالواو لا ستلزامها الاجتماع

ولا دليل اى والحال انه لا دليل على عدمه قال فى التلويح واذا استعملت

الواو فى النفى فهى لعدم الشمول لانها للجمع ونفى المجموع يجوز ان يكون بنفى

واحد الا ان تدل قرينة حالية او مقالية على انها لشمول النفى وسلب

الحكم عن كل واحد كما اذا حلف لا يرتكب الزنا واكل مال اليتيم وكما

اذا اتى بلا الزائدة المؤكدة للنفى مثل ما جائنى زيد ولا عمرو

بخلاف التخيير ذكر هذا استطرادا للفرق بين الاباحة والتخيير على

ما هو المشهور فان او تستعمل فيهما وهو انه فى الاباحة يجوز الجمع

وفى التخيير يمتنع فاذا قيل جالس الفقها او المحدثين يجوز الجلوس مع احدهما

والجمع بينهما بخلاف خذ من مالى درهما او دينارا وفى التلويح والتحقيق

ان كلمة او لاحد الامرين وجواز الجمع او امتناعه انما هو بحسب محل الكلام

ودلالة القراين كاسم وفعل او ماض ومستقبل بين اختلاف

الكلام بما ذكر تبعا لابن ملك فاتجه ان يرد ان عطف الفعل على

الاسم وعطف الماضى على المستقبل غير فاسد بل خلاف الاحسن

كما مر فالمناسب ان يقول كما فى ابن نجيم كما اذا وقع بعدها مضارع منصوب

ولم يكن قبلها مضارع منصوب واو بالعكس يعنى انها اذا وقعت

فى سياق النفى مع القرينة على انها لايقاع احد النفيين فهى لعدم الشمول

كما اذا قال والله لا اكلم هذا او لا اكلم هذا ومثل فى التلويح تبعا للنحوى

بقوله تعالى يوم يأتى بعض ايات ربك الآية والا فلشمول العدم كامثلة

المتن فالحاصل ان واذا استعملت فى النفى فهو لنفى احد الامرين فيفيد
شمول العدم عند الاطلاق الا اذا قامت قرينة حالية او مقالية على
انه لا يقاع احد النفيين فح يفيد عدم الشمول كذا فى التلويح وهو صريح
فى انها حقيقة اذا وقعت فى العموم لا مجاز كما ذكر المص ومبنى الضابط المذكور
على انها حقيقة فيه فذكر ان له هنا مما لا ينبغى فتدبر ويحتمل ضرب
لعل الاولى واحتمل بلفظ الماضى لانه عطف على فسد اى تستعار او بمعنى
حتى اولا ان اذا فسد العطف واحتمل ضرب الغاية بان يكون ما قبلها
فعلا ممتدا يكون كالعام فى كل زمان ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعد
او يخص لا لزمنان او تعطينى حقى ليس المراد ثبوت احد الفعلين بل ثبوت
الاول ممتدا الى غاية هى وقت اعطاء الحق كما اذا قال لا لزمنان حتى تعطينى
حقى فصاد او مستعار الحتى والمناسبة ان او لاحد المذكورين وتعيين
كل منهما باعتبار الخيار قاطع لاحتمال الاخر كما ان الوصول الى الغاية قاطع
للفعل كذا فى التلويح ويظهر منه ان المراد بفساد العطف فساده من
جهة المعنى لا الصناعة وبه ظهر وجه مناسبة ما ذكره ابن نجيم والدفع
الايراد كقوله تعالى ليس لك من الامر شيئ الخ اى ليس لك من
الامر فى عذابهم او استصلاحهم شيئ حتى تقع توبتهم او تعذيبهم
وعلى ليس الخ اى ولان العطف على ليس عطف المضارع على الماضى
وهو وعطف الفعل على الاسم مفسدان للعطف على ما فيه وذهب
صاحب الكشاف الى انه عطف على ما سبق وهو ليقطع او يكبتهم
وليس لك من الامر شيئ اعتراض والمعنى ان الله تعالى مالك امرهم
فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم او يعذبهم واختاره فى التخيير
فقال وليس منه او يتوب عليهم بل عطف على يكبتهم وليس ومعمولاها
اعتراض لما فى ذلك من التكلف مع امكان العطف اه تامل ص
وتستعمل للعطف الخ اى لمناسبة بين العطف والغاية وهى التعاقب
ويجب ان يكون المعطوف جزأ من المعطوف عليه افضلها او دونها

كما

كما ذكره الث فلا يقال جاءنى الرجال حتى هند وان يكون الحكم مما ينقضى
شيأ فشيأ حتى ينتهى الى المعطوف لكن بحسب اعتبار المتكلم لا بحسب
الوجود نفسه ولا تتعين العاطفة الا فى صورة النصب مثل اكلت
السمكة حتى راسها بالنصب والاصل هى الجارة وقد تكون ابتدائية
يقع ما بعدها جملة فعلية او اسمية مذكور خبرها او محذوف بقرينة
الكلام السابق فالاول نحو ضربت القوم حتى زيد غضبان والثانى نحو
اكلت السمكة حتى راسها بالرفع اى ماكول وفى الكل معنى الغاية
اى عدت من العد وهو الاحراء وفسر الا استثنا فى جامع الاسرار
وغيره بان يرفع يديه ويطرحهما معا فى حالة العد تامل والفصيل هو
ولد الناقة والبثر والبثور خراج صغار واحدتها بثرة وقد بثر وجهه
ببثر مثلث العين فى الماضى كذا فى الصحاح نحو حتى تغتسلوا اجعل
حتى هذه داخلة على الفعل نظرا الى ظاهر اللفظ وصورة الكلام ولا
فالفعل منصوب باضمار ان فهى فى الحقيقة داخلة حقيقة على الاسم كذا
فى التلويح دليلا على الانتهاء نسخ المتن دلالة على الانتهاء اى علامة
عليه فان لم يستقم اى بانعدام المعنيين او احدهما ان صلح الصدر
سببا للثانى اى للواقع بعدها بان جزاء الشيئ ومسببه يكون مفعولا
منه بمنزلة الغاية من المغيا نحو اسلمت حتى ادخل الجنة فانه ان
اريد بالاسلام احداثه فهو لا يحتمل الامتداد وان اريد الثبات عليه
فدخول الجنة لا يصلح منتهى له اى للثبات بان ينقطع بدخولها بل الاسلام
حر اكثر واقوى كذا فى التلويح ومراده ث هنا الثانى بمعنى الفاء وهذا
ظاهر كلام فخر الاسلام واليه ذهب صدر الشريعة رح للمناسبة
الظاهرة بين التعقيب والغاية وقيل بمعنى الواو فلا تفيد الترتيب كما فى
التلويح حتى تصيح بفتح التا وكسر الصاد من الصياح وهو
التصويت لان حتى هنا للغاية لان الضرب يحتمل الامتداد بتجدد
الامثال وصياح المضروب يصلح منتهى له بل هو داع الى الاتيان

قال في التلويح فالمراد بصلوحه للانتهاء اليه ان يكون الفعل في نفسه مع قطع النظر عن جعله غاية يصلح لانتهاء الصدر اليه وانقطاعه به كالصياح للضرب فحمل عليه فالمعنى لكي تعذبني سمع بالالف وتركها قال في التلويح والصواب حتى اتعذ بالجزم مثل فاتعذ لانه عطف على المجزوم بلم حتى ينسحب حكم النفي على الفعلين جميعا لا على مجموع الفعل وحرف النفي حتى لا يدخل في حيز النفي لفساد المعنى وبطلان الحكم حتى كما اذا مات اواتى ولم يتعذ كما في التلويح وليس لهذا الاخير نح كذا في التنقيح والاشارة الى الاستعمال الثالث وهو العطف المحض وقال ان الفقها اخترعوها استعارة قال في التلويح لا حاجة في افراد المجاز الى السماع مع ان محمد بن الحسن رح ممن يؤخذ عنه اللغة فكفى بقوله سماعا وتمامه فيه ﴿ وتصح الاثمان مفعول تصح فادخال الثر لفظ مثل عليه غير اعرابه وبيان ما يتميز به المبيع عن الثمن مذكور في بيع العقار من الثر ينبلالية فان الثمن يتبع في موضع التعليل لكون الباء الداخلة على الاثمان للاستعانة وذلك لان المقصود الاصلي من البيع هو الانتفاع بالمملوك وذلك في المبيع والثمن وسيلة اليه لانه في الغالب من النقود التي لا ينتفع بها بالذات بل بواسطة التوسل الى المقاصد وظاهر كلام المص انها للالصاق قال في المغني قيل الالصاق معنى لا يفارق الباء فلذا اقتصر عليه اه وسيذكره الشرح فلا مانع من ان تكون لهما ولذا قال التوضيح الباء للاستعانة والالصاق فتدخل على الوسائل يثبت في الذمة لانه غير معين لتنكيره فيصح الاستبدال به قبل القبض اى بالبيع او الهبة مثلا لكن بشرط ان يكون ممن عليه الدين لما في الدر المختار الثر عن ابن ملك قال وجاز التصرف في الثمن بهبة او بيع او غيرهما لو عينا اى مشارا اليه ولو دينا فالتصرف فيه تمليك ممن عليه الدين ولو بعوض ولا يجوز من غيره فيكون سلما

لانه

لانه اضاف الشرا الى كر غير معين فيكون دينا والمبيع الذين يكون سلما وبهذا ظهر ان المناسب لك التمثيل بكر منكر كما في التوضيح وغيره

فانه يتناول الكذب ايضا قال المص في الث لان مع الفعل لا يصلح مفعول الخبر لان مفعول الخبر كلام لا فعل فصار المفعول الثاني التكلم بقدومه وذلك دليل على القدوم لا موجب للقدوم لا محالة فصار التكلم بالقدوم شرطا للحنث وقد وجد لعدم الالصاق وكونه على تقدير الباء اى بان فلانا قادم غير لازم لما ذكره صاحب الكشف ههنا ان الاخبار مما يتعدى الى المفعول الثاني بنفسه والباء لتعذر حقيقة الاستثناء قال في التوضيح قالوا لانه استثنى الاذن من الخروج لان ان مع الفعل بمعنى المصدر والاذن ليس من جنس الخروج فلا يمكن ارادة المعنى الحقيقي وهو الاستثنا للمناسبة بينهما لان الغاية قصر لامتداد المغيا وبيان لانتهائه كما ان الاستثناء قصر للمستثنى منه وبيان لانتهاء حكمه وايضا كل منهما اخراج لبعض ما يتناوله الصدر كذا في التلويح بالالصاق بمعنى الشرط قال المص في الث وهذا لان الباء للالصاق وفي التعليق الصاق الجزا بدخول الشرط فحمل عليه كقوله ان شا الله اى فلا تطلق اصلا لانه تعليق بما لا يوقف عليه ﴿ وذلك لا يستوعب الكل اى كل الاثلة وقوله بهذا الطريق اى المقرر بقوله وانما يقتضي الخ قال ابن نجيم وحاصله ان التبعيض لا يلزم عقلا لا من الباء على ان البيان ما كان ضروريا الخ اعلم اولا ان المشايخ في تقدير فرض المسح طريقين احدهما ما ذكره المص والثاني ان البعض الذي فرض مسحه مجمل غير معلوم الحكم من الاية فاحتيج الى البيان وقد بينه النبي صلى الله عليه وسلم بربع الراس فحدث المغيرة وهو ان النبي صلى الله عليه وسلم اتى ببياطة قوم فبال ونوضا ومسح على ناصيته وقد اعترض على هذه الطريقة الثانية بان القول بالاجمال مشكل لانه مبني على ان يكون هذا اول وضوء رسول الله

فصار المراد به الكذب ايضا فيحنث بالاخبار بقدومه القديم والحديث ومن المقدوم الثاني فيقدم

صلى الله عليه وسلم بعد نزول الآية لانه لم يبين ذلك قبله لا بالقول
ولا بالفعل ولا لنقل البنا ولم يثبت لانه لو لم يكن كذلك يلزم تاخير
البيان عن وقت الحاجة وذلك غير جائز اتفاقا وما ذكره الشارح جواب
عن هذا وبيانه انا لا نسلم انه لو لم يكن اول وضوئه صلى الله عليه
وسلم للزم تاخير البيان عن وقت الحاجة لان ذلك فيما كان ضروريا
وهذا ليس ضروري البيان اذ بفعل المسنون وهو مسح كل الراس
يحصل المقصود وهو الربع الذى فرض بخلاف ما لو كان على العكس
بان كان المسح على البعض ثم ظهر ان المفروض الجميع فهو ضروري
البيان او كان مجملا متعذر العمل به قبل البيان كما فى واد وزكاة =
اموالكم قبل البيان بربع العشر فهو ضروري البيان ايضا اذا علمت
ذلك فاعلم ان صنيع الشارح غير مرضي لان كلامه يوهم ان الجواب المذكور
الطريقة التى ذكرها المصنف وليس كذلك بل هو جواب عن الاشكال
المذكور الموردد على الطريقة الثانية هذا وقد ظهر ان الطريقة الاولى
تفيد ان القدر المفروض مقدار اكثر اليد وذلك ثلاث اصابع والثانية
تفيد ان المفروض الربع وذكر ابن نجيم عن الكمال ان اعتبار البعض
باكثر اليد فى القدر المفروض ضعيف رواية ودراية وظاهر الرواية
الربع لان على للاستعلاء حسا ومعنى كذا فى التحرير ثم قال فهي
فى الايجاب والدين حقيقة فانه يعلو المكلف ويقال ركبه دين وظاهر
كلام المصنف انها فى الاستعلاء المعنوى مجاز وهو المفهوم من شرحه حيث
قال لان حقيقة الكلمة من علو الشيئ على الشيئ نحو زيد على السطح
ثم صار موضوعا للالزام لان اللزوم والوجوب من قضيته لان
ما يعلو الشيئ يلازمه اه وصرح الكمال فى التقرير بان المراد بذلك
الوضع وضع اهل الفقه صر الا ان يصل به الوديعة بان يقول
له على الف وديعة لانه يحتمله لان الحفظ يجب عليه فيها وانما
اشترط وصله لما عرف ان البيان المغير انما يعتبر اذا كان متصلا

بالمغير

على وجوب الحفظ فان الحفظ من العوارض

بالمغير الخالية عن معنى الاسقاط تفسير المحضة وذلك كالبيع ومثله
النكاح والاجارة بخلاف الطلاق مجازا فان اللزوم بناسب الطلاق
لان الشئ متى لزم الشئ كان ملصقا به لا محالة لانه معاوضة
من جانبنا فان لجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض عملا بكلمتى
العموم وهى من والتبعيض وهى من لا يخفى ما فيه من الركاكة وحق التعبير
عملا بكلمتى العموم والتبعيض وهما من ومن ولو حذف با التثنية
لاستقامت العبارة على تقدير مضاف فى قوله والتبعيض اى وكلمة
التبعيض وتقدم الكلام على من مستوفيا فى بحث العام اى المسافة
فهو من اطلاق اسم الجزء على الكل اذ الغاية هى النهاية وليس لها ابتدا
او انتها كذا فى التلويح فان كانت المسافة فيه نظر لان المراد كما
ذكر فى التقرير ما دخل عليه حرف الغاية وذلك ليس هو المسافة فكان
حق التعبير ابدال المسافة بالغاية وعلى هذا ففى كلام المصنف استخدام لانه
اعاد الضمير على الغاية بمعنى غير المراد اولا صر قائمة بنفسها اى
غير مفتقرة فى الوجود الى المغيا اى متعلق الفعل صر لا تدخل
الغايتان لانها قائمة بنفسها فلا يمكن ان يستتبعها المغيا الا لدليل
كغرات الكتاب من اوله الى اخره فى جعله هذه الغاية من القائمة بنفسها
تامل فان الاخر من الكتاب مفتقر اليه صر لاخراج ما وراءها ذهب
بعضهم الى ان الغاية هنا للاسقاط وذكروا لهذا الكلام تفسيرين
احدهما ان الصدر اذا كان متناولا للغاية ولما بعدها كان ذكرها
لاسقاط ما وراءها عن حكم الغسل فى نحو اليد لا لمد الحكم اليها لان
الامتداد حاصل فيكون الجار متعلقا باغسلوا والثانى انه غاية للاسقاط
ومتعلق به كانه قيل اغسلوا ايديكم مسقطين الى المرافق فتخرج عن
الاسقاط فتبقى داخلة تحت الغسل ولما كان الاول اوجه كما فى التلويح
لظهور ان الجار والمجرور متعلق بالفعل المذكور اقتصر المصنف عليه صر
كما فى اتموا الصيام الى الليل ليس عبارة المتن هكذا بل هي كالليل فى

مبحث فى

الخالية عن معنى الاسقاط كالبيع
كانت بمعنى الباء مجازا لان الكفالة كالطلاق
وكذا اذا استعملت فى الطلاق فانما كانت بمعنى الباء عنهما
فهي فضلتها لانه معاوضة من جانبنا والطلاق فيما يقابله الى
الف صنفة رح المشروط والطلاق فيما يقابله الى
نبتدئ فيقع رجعيا ومن التبعيض فاذا قال من
الخاص عملا بكلمتى العموم والتبعيض اى المسافة
وقوله لانها قائمة موجودة مستقلة

الصوم وهو مثال لما اذا تباينا ولها اذ مطلق الصوم ينصرف الى الامساك
ساعة فكان ذكر الغاية لمد الحكم الى موضع الغاية ومثال ما فيه شك
تعال الايمان كما ذكره اتى فلا يدخل على ظاهر الرواية لان التابيد
للصدر لم يكن مصححا به فلا يدخل بالشك ويدخل ما بعد الى فى رواية
الحسن نظرا الى ان مطلقه يوجب الابد فى لاسقاط ما بعدها م
فقالا هما سواء اى لو نوى اخر النهار لا يصدق قضاء ويصدق ديانة فيهما
لانه اضاف الطلاق الى الغد ونية جزء منه خلاف الظاهر لانه
تخصيص العام فى الثانى وهو انت طالق فى غد والاول غدا
لانه نوى حقيقة كلامه لان فى صورة اثبات لفظ فى يصير الظرف
جزأ مبهما من النهار فيكون نيته بيانا لما ابهمه لا تغيير الحقيقة كلامه
فيصدق قضاء ايضا لان تخصيص العام مجاز لغة لان فى صورة حذفه
يصير الظرف بمنزلة المفعول به حيث انتصب بالفعل فيقتضى =
الاستيعاب كالمفعول به يقتضى تعلق الفعل بجموعه الا بدليل فاذا
نوى اخر النهار فقد غير موجب كلامه الى ما هو تخفيف عليه فلا
يصدق قضاء اذ لم ينو شيئا كان الجزء الاول اولى لسبقه مع عدم
المزاحم هذا وجعلهم لفظة غدا عاما مع كونه نكرة فى الاثبات لتنزيل
الاجزاء منزلة الافراد وكان يكفيهم ان يقال انه خلاف الظاهر وفيه
تخفيف على نفسه افاده فى البحر لجعله الظرف جزأ مبهما علة لقوله
فلا يصدق قضاء اى لانه قصد جعل الظرف جزأ مبهما وذلك فيه تخفيف
عليه تامل ومن فروعها ما فى البدايع اخر كذا فى ابن نجيم وقال من
فروعها ايضا ما فى البزازية ويدخل فى قوله لا اكلمه كل يوم الليلة حتى
لو كلمه فى الليل فهو كالكلام فى النهار كما فى قوله ايام هذه الجمعة وفى
قوله فى كل يوم لا تدخل الليلة حتى لو كلمه فى الليل لا يحنث لا يكلمه اليوم
وغدا وبعد غد فهذا كلام واحد ليلا كان او نهارا ولو قال فى اليوم وفى
غد وفى بعد غد لا يحنث حتى يكلمه فى كل يوم سماه ولو كلمه ليلا

لا يحنث

ان وصلت الابد والا فى على بساعة فانت طالق فى الحال ان كانت طالقا فى الحال
على الطلاق الى ما لا يتخصص الطلاق فى الحال لعدم الفعل بان اراد فى بعض الاوقات

لا يحنث فى يمينه كقوله لامراته انت على كظهر امى كل يوم لم يقربها ليلا ونهارا
حتى يكفر ولو زاد فى له ان يقربها ليلا وظهاره على الايام يبطل كل يوم يجئ
الليل ويعود يجئ الغد ولو كفر عن الظهار فى يوم بطل ظهار ذلك اليوم
وعاد من الغد اه فهذا يدل على عدم صحة تفريع مسئلة الظهار المذكورة
على كل فيما سبق فى بحث العام بل هى مفرعة على ما ذكرهنا من حذف
الحرف وذكره وقد نبهنا على ذلك فى بحث كل فلا تغفل ثم فيصير
بمعنى الشرط فيه اشارة الى انه لا يصير شرطا محضا حتى يقع
الطلاق بعده بل يقع معه ويظهر الاثر فيما لو قال للاجنبية انت
طالق فى نكاحك فتزوجها لا تطلق كما لو قال مع نكاحك بخلاف
ما لو قال ان تزوجتك كذا فى التلويح يعنى وقت دخوله اتى بالغاية
بما ذكر لدفع ما يرد ان الدخول لا يصلح ظرفا للطلاق على معنى ان
الطلاق شاغل له لان الدخول عرض لا يبقى والجواب انه من قبيل
اتيتك قدوم الحاج وخفوق النجم وهو شايع لغة كذا فى التحرير وقيل
فى بمعنى مع وفى ثم المصر ويصدق ديانة لان اللفظ يحتمله ولكنه
خلاف الظاهر فلا يصدق قضاء مجئ اسماء الظروف وهى مع
وقبل وبعد وعند فيقع ثنتان فى انت طالق واحدة مع واحدة وكذا
لو قال معها واحدة سواء دخل بها او لم يدخل لان مع للقران فيتوقف
الاول على الثانى تحقيقا لمراده فوقعا معا فتطلق للحال لو قال لخر
وذلك لان القبلية لا تقتضى وجود ما بعدها قال الله تعالى من قبل
ان نطمس وجوها وصح الايمان قبل الطمس ولا يتوقف على وجوده
بعده صرح بحكمها فى الطلاق قيد به احترازا عن الاقرار فانه لو
قال له على درهم بعد درهم او بعده درهم يلزمه درهمان وكذا قبله
درهم بخلاف قبل درهم فيلزمه درهم واحد كما فى التقرير عن المبسوط
والوجه ان الرابعة بمنزلة قوله درهم قبل درهم يجب على فى المستقبل
فقوله لغير الموطوءة قيد بها لان فى الموطوءة يقع ثنتان فى الكل لانها

فى الدار فيصير بمعنى الشرط يعنى وقت دخولك
على وضع المصدر موضع الزمان ومع الظاهر ويدل
فيقع ثنتان فى انت طالق واحدة مع واحدة
للتقدم فتطلق للحال لو قال وقت الظهر ما لو قال
طالق قبل غروب الشمس بخلاف ما لو قال
طالق قبل غروب فانها لا تطلق الا فى الغد وبعد
كما ضبطهما فى الطلاق

في العدة تطلق واحدة لان الظرف صفة لما قبله على ما يأتي من الاصل فتقع واحدة فقط قبل الاخرى لفوات المحلية للثانية وقبلها واحدة ثنتين لان الطلاق الاول وقع في الحال والذي وصف بانه قبله يقع ايضا في الحال لان الايقاع في الماضي صفة للاول واقتضى ايقاع الاولى في الحال وايقاع الثانية قبلها وليس في وسعه ذلك فيقترنان

والاصل ان الظرف لغو فاذا قلت جائني زيد قبل عمرو اقتضى سبق زيد واذا قلت جائني زيد قبله عمرو اقتضى سبق عمرو لانهما خبران عنه اي لان قبل وبعد خبران عما بعدهما وهي الواحدة والثانية او هي فاعل الظرف فتكون هي المتصفة بالقبلية والبعدية معنوية لا نحوية كان الواجب ذكرهذا عند قوله كان صفة لما بعده فانه لو جعل صفة نحوية يلزم تقدمها على موصوفها بل الصفة النحوية فيه الجملة الظرفية اعني قبلها واحدة وهي نعت للواحدة السابقة واما الصفة هنا فيما اذا لم يفيد بالكناية فهي نحوية لان فاعل الظرف ضمير عائد على ما قبله وان الايقاع عطف على ان الظرف مرو عند للحضرة قال الفناري لعل هذا على حذف المضاف ان جعلت اللام صلة الوضع المقدر اي للمكان الحضرة لان الحضرة مصدر وعند ظرف لا مصدر مر تستعمل صفة للنكرة وتستعمل استثناء قال في جامع الاسرار الفرق بين كونه صفة واستثناء انه لو قال جائني رجل غير زيد لم يكن فيه ان زيدا جاء او لم يجئ بل كان خبرا ان غيره جاء ولو قال جاء القوم غير زيد بالنصب كان اللفظ دالا ان زيدا لم يجئ والفرق الثاني ان استعماله صفة يختص بالنكرة واستعماله استثناء لا يختص بالنكرة حروف الشرط اي لها ان

اي كلمات تقدم الكلام في نظيره في اول بحث الحروف والشرط تعليق مضمون جملة بحصول مضمون جملة اي من غير اعتبار ظرفية ونحوها كما في اذا ومتى كذا في التلويح ويطلق على مضمون الجملة الاولى ومنه قولهم الشرط معدوم على خطر الوجود لانها مختصة به اي في حالة كونها للشرط

بخلاف

بخلاف غيرها من الادوات فانها يكون لها معان اخر في تلك الحالة مثل الظرفية فلا يرد عليه انها ترد ايضا نافية ومخففة وزائدة نعم يرد اذا على قول الامام انها اذا اجوزي بها يسقط الوقت عنها كما سيجئ الا ان يجاب بانها لم تجعل اصلا لعدم الاتفاق على سقوط الوقت عنها اذا اجوزي بها مر على خطر الوجود صفة اوحال من امر واحترز به عن المستحيل وقوله ليس بكاين صفة اخرى احترز به عن المحقق عادة وقوله لا محالة قيد للمنفي وهو كاين فلا يقال ان جا الغد اخ لان المقصود من دخولها هو الحمل على شيئ او المنع عنه وهو لا يجوز في المحقق ولا في الممتنع ايضا

البتت مصدر بمعنى البت وهمزته همزة وصل على ما حققه الحافظ ابن حجر لا همزة قطع كما توهم لا يتحقق الا بقرب موت احدهما اي الزوجين ففي مونه اتفاقا وفي موتها خلاف والصحيح الوقوع والمراد الوقوع في اخر حياة احدهما لانهما ما داما احيين يمكنه ان يطلقها ثم ان محل التوقف الى موت احدهما ما لم تقم قرينة الفور اما معها فلا توقف وتمامه في ابن نجيم ويكون فارا فتزنه اي ان كانت مدخولا بها والا فلا لعدم العدة فان امرأة الفار انما ترث اذا كانت فيها وهو لا يرثها لان قبيل موتها وجد وقت لا يتبع فيه التكلم بالطلاق فيتحقق الشرط اي تستعمل للشرط فيجزم بها المضارع ويكون استعمالها في امر على خطر الوجود كقوله واذا تصبك لخصاصة واستغن ما اغناك ربك بالغنا والخصاصة الفقر والحاجة وتجمل اما بالجيم اي اظهر الجمال بالتعفف او كل الجميل وهو الشجم المذاب تعففا واما بالحاء المهملة اي تحمل تكلف حمل هذه المشقة جازمة للفعلين كذا في ابن نجيم وفيه انها ليست جازمة لفعل الجواب بل لمحل جملته كقوله واذ يجاسر الحيس طعام العريف يدعى جندب كذا فيما رايناه من النسخ بزيادة طعام العريف في حشو البيت والصواب سقوطها وصدره واذا تكون كريهة ادعى لها والحيس الخلط ومنه سمي الحيس وهو

ثم يخلط بسمن واقط وحاس الحيس ليتخذه فاذا هنا للوقت بدون معنى الشرط
واستعمالها فيما هو قطعي الوجود كما في التلويح صركاانها حرف شرط
ظاهره انها باقية ع على اسميتها وظاهر صدر كلامه انها مشتركة بين
المعنيين وبه صرح في التقرير فقال اذا تصلح للوقت والشرط على السواء لاشتراك
اللفظ اه وهذا استظهر ابن نجيم ان تكون حرفا لانها مستعملة لمجرد الشرط
الذي هو ربط خاص وهو من معاني الحروف وقد تكون الكلمة حرفا واسما
قال واليه اشار في التحرير اه قلت وبحثها صرح في التحقيق والتقرير ووجه
كونها بمعناها انها في مثل البيت الاول مستعملة فيما ليس بقطعي واذا ظرف
لا يستعمل الا في المقطوع صوقد تستعمل للشرط من غير سقوط الوقت
عنها مثل اذا خرجت خرجت اي لخروج وقت خروجك تعليق الخروج
بخروجه بمنزلة تعليق الجزا بالشرط الا انهم لم يجعلوها لكمال الشرط ولم
يخرجوا بها المضارع لفوات معنى الابهام اللازم للشرط فان قولك ابتك اذا احمر
البسر بمنزلة ابتك الوقت الذي يحمر فيه البسر ففيه تعيين وتخصيص وتمامه
في التلويح مجازا تبع فيه ظاهر كلام المتن ويرد عليه لزوم الجمع بين الحقيقة
والمجاز فالاولى ما في التلويح انها لم تستعمل الا في معنى الظرف لكن تضمنت
معنى الشرط باعتبار افاده الكلام تقييد حصول مضمون جملة بمنزلة المبتدا
المتضمن معنى الشرط مثل الذي يأتيني واكل رجل يأتيني فله درهم ولم يلزم
من ذلك استعمال اللفظ في غير ما وضع له اصلا صرفانها للوقت لم يعني
انها لا تستعمل في الشرط خاصة مع سقوط معنى الظرف بمنزلة ان كما جاز
ذلك في اذا في قوله واذا تصبك خصاصة على ما ذهبوا اليه والا فلا نزاع في
كلمة متى كلمة الشرط تجزم بها المضارع مثل متى تخرج اخرج كذا في التلويح
فاذا نوى الوقت او الشرط فكما نوى قال ابن نجيم اما اذا نوى الوقت
يقع للحال ولو نوى الشرط يقع في اخر العمر لان اللفظ يحتملهما كذا في الهداية
وينبغي ان لا يصدق قضاء عندهما اذا نوى اخر العمر لما فيه من التخفيف عن نفسه
مناسبة ذكرها هنا ان القياس فيها كما قال ش ان تكون شرطا

لانها

لانها للحال والاحوال شروط الا انها تدل على احوال ليست في يد العبد
كالصحة والسقم فلم يستقم قولك كيف تكن اكن بخلاف متى تجلس اجلس لان
الجلوس في زمانه ممكن كذا في التقرير لكن ذكر في مغني اللبيب انها تكون
شرطا غير جازم عند البصريين ان اتفق فعلاها لفظا ومعنى وجازمة
مطلقا عند فطرب والكوفيين قالوا ومن ورودها شرطا يتفق كيف
يشأ يصوركم في الارحام كيف يشاء اه وفي التحرير وقياسها الشرط
جزما كالكوفيين واما كونها للشرط معنى فاتفاق فيها اشارة الى
ان جواب محذوف اي فيها ونعمت والمعنى فمرحبا بالاستقامة ونعمت
هي اذ لا بطلان العبارة الصحيحة فان لم يستقم اي فان لم يستقم
السؤال عن الحال حمل كيف على الحال المجرد عن السؤال كما حكى فطرب
عن بعض العرب انظر الي كيف يصنع اي الى حال صنيعته وان لم يستقم
حمله على الحال بان لم يكن الصدر ذا حال بطل كيف وبيان ذلك ان كيف
في قولك كيف زيد للسؤال عن الحال اي كيف حال زيد اصحيح ام سقيم
فيحمل عليه فان لم يستقم السؤال عن الحال فان كان الصدر ذا كيفية يمكن
تعلقها به كانت طالق كيف شئت يحمل عليه لانه لا خفا في انها لم تبق في
مشيئته على حقيقتها والا لما كان الوصف مفوضا الى مشيئتها بمنزلة ما اذا قال
انت طالق ارجعيا ام بائنا على قصد السؤال بل صار مجازا والمعنى
انت طالق على اية حالة شئت وان لم يكن الصدر ذا كيفية بطل لفظ كيف
كما في قوله انت حر كيف شئت فانه لا يستقيم فيه السؤال عن الحال وهو ظ
ولا تعلق الكيفية بصدره اذ لا كيفية للعتق بعد وقوعه وانما كانت عبارة
المصنف غير صحيحة لاقتضائها ان كيف في مسئلة الطلاق باطلة كمسئلة العتق
وليس كذلك اي لبطلان ان كيف هذا التفسير على ما اقتضاه ظاهر المتن
والا فالتفريع على هذا ظاهر في مسئلة الحر واما في مسئلة الطلاق فلا
لعدم بطلانه فيها اذ ليس للعتق بعد وقوعه كيفية فاشار بالبعدية
الى دفع ما اورده في التلويح بقوله لقائل ان يقول انه يكون معلقا ومنجزا

على مال وبدونه على وجه التدبير وغيره مطلقا او مقيدا بما
يأتي من الزمان وكل هذه كيفيات اه فان ما ذكره من الكيفيات
انما هو قبل الوقوع ومراد من قال ان العتق لا كيفية له نفي
الكيفية بعد الوقوع واما الطلاق فله كيفية بعد وقوعه ايضا من
جعلها ابانة او ثلاثا في العدة كذا في ابن نجيم ورده المولى الفناري
بانه ليس مراده ذلك لتصريحه بعده بخلافه وتمامه فيه
بالرفع يعني بالعطف على الفضل قيل والظاهر انه بالجر عطفا على
الوصف لان الواحد ايضا قدر فلا يصلح اسناد البقاء الى القدر
بل الباقي وهو الثنتان هو ما فضل على القدر الواقع اولا
او الثلاث قيل عليه الباقي ليس الثلاث بل الاثنين اي لان الاول
وقع قبل المشيئة فالباقي ما عداه فتأمل ان كانت موطوءة اي
لبقاء المحل بعد الطلاق فبخلاف غيرها فبصح التفويض في المجلس
لانها بانت لا الى عدة فلا مشيئة لها فان توافقا فذاك اي
فان توافقت مشيتها ونيته يقع ذلك فان شاءت بائنة وقد نواها
الزوج تقع بائنة وان ثلاثا ونواها فكذلك وان اختلفا لغى ايقاعها
ونيته وبقي اصل الطلاق فلا بد من اعتبارهما والفرق بين هذا
والتفويض وعامة التفويضات حيث لم تخرج الى نية الزوج ان
المفوض هنا حال الطلاق وهو متنوع بين البينونة والعدد
فيحتاج الى النية لتعيين احدهما بخلاف عامة التفويضات
صفحاله ووصفه بمنزلة قيل في العبارة قلب والظاهر ان يقول
فاصله بمنزلة حاله ووصفه لان الوصف مفوض اليها اتفاقا
وانما الخلاف في تفويض الاصل لا فتقار الوصف الى
الاصل اي لقيامه به وايضا فان معرفة وجود الاصل باوصافه
فافتقرت معرفة شئونه على معرفة وصفه فاستويا وصار
تعليق الوصف تعليق الاصل وبالضد اي وبتعلق الوصف

الوصف فنهما وحده فد تجعله الاصل اصلا فالذي يمكنه تعليقه ايضا
انما هو الاصل فيكونه الوصف متعلقا بحاله فاذا كانه الوصف لا يمكنه تعليقه وحده فد يصير
انه يجعل اصلا في التعليق ويقال انه اصله بمنزلة بل المتعلق اصالة انما هو الاصل والوصف تابعه
فكانه متعلقا به فد قبار عليه عبد كلام المصنف كما يظهر لكل منصف اه منه

ايضا بتعليق الاصل بمعنى الشرط مجازا اي فكأنه قال انت
طالق على اي عدد شئت فلو صرح به لكان للشرط فكذا من في
معناها بشرط المجلس ونية الزوج في ابن نجيم ان ظاهر ما
في الهداية عدم التوقف على نية الزوج واستظهره قال لانه
لا اشتراك لان المفوض اليها القدر فقط فلا الهام
بمعنى ان مجازا اي لتعذر العمل بالظرفية في المثال المذكور
لان الطلاق لا تعلق له بالمكان فيلغو ويبقى ذكر مطلق المشيئة
فصار بمنزلة ان لم شاء كما في الالهام مبحث الجمع المذكور بعلة
الذكور ذكره في بحث الحروف لان الكلام فيه باعتبار علة
وهي حرف تغليبا على وجه الحقيقة ليس في عبارة ابن نجيم
ذكر التغليب والصواب اسقاطه لما في التحرير وشرحه ان
الاعتراف بالتغليب اعتراف بالمجاز لانه نوع منه فالمراد دخولهن
في اصل الوضع من غير تغليب وهذا نفاه الاكثر وقالوا لا يدخلن
وضعا لكن تغليبا كما ذكره الشارح في اول بحث الفاظ العموم وقدمنا
هناك ان صاحب التحرير استظهر خصوصه بالذكور لتبادرهن
خصوصهم عند الاطلاق وان دخول البنات للاحتياط في الامان
فيدخلن تبعا لا تغليبا وليس كذلك اي وليس الجمع المذكور
مشتركا لفظيا حتى يكون المجاز خيرا منه وانما هو مشترك معنوي
وهو خير من المجاز ويدل على انه معنوي شمول الاحكام المتعلقة
بالصيغة لهن ايضا كوجوب الصلوة والزكاة والصيام بأقيموا
الصلوة وآتوا الزكوة وكتب عليكم الصيام كذا اشار اليه في التحرير
فان استدل لخراي فان استدل على عدم دخولهن في
جمع المذكر بعدم دخولهن في الجمعة والعيدين والجهاد فقد يقال
انه لدليل خارجي وهو الاجماع والسنة فان قلت كما انه استدل
بذلك على عدم دخولهن فيما ذكر فقد يستدل به على دخولهن ايضا

فى اقيموا الصلوة ونحوه فلا يتم ما قدمته قلت اشار الى جوابه فى
التحرير بان الاستدلال بالخارجى على عدم دخولهن فيما لم يدخلن
فيه اولى من الاستدلال به على دخولهن فيما دخلن فيه لان الاول
اقل واسناد الاقل الى الخارجى اولى من اسناد الاكثر اليه لما
فيه من تقليل خلاف الظاهر خصوصا بعد ترجيح المشترك المعنوى
على اللفظى والمجاز ص حتى قال التفريع على ما مهده من الاصول
الثلاثة على طريق اللف الغير المرتب وقوله على بنى اصله بنوى
فعلامة الذكور فيه انقلبت ياء واد غمت فى ياء المتكلم على القاعدة
الصرفية وهو القسم الثالث من اقسام اللفظى باعتبار
استعماله فى المعنى ص ظهور ابينا اخرج الظاهر لان الظهور فيه
ليس ببين اى تام واما النص والمفسر والمحكم فخارجة بمورد
القسمة لانه من اقسام وجوه الاستعمال فلا حاجة الى زيادة
قيد الاستعمال لانفهامه من الكلام وهو مبنى على تباين هذه
الاقسام وهو المشهور بين المتاخرين واما على مذهب المتقدمين
من انها متمايزة بحسب المفهوم واعتبار الحيثية مندخلة بحسب
الوجود فلا حاجة الى ذلك اصلا لجواز اجتماعها فى لفظ واحد
كما مر بيانه لان كمال الانكشاف يحصل بالتنصيص والتفسير
كما يحصل بكثرة الاستعمال وعليه فيدخل فيه غيره ولكن لا يدخل
الظاهر اذ الظهور فيه غير تام على انه قد يقال ان القول بذلك
منحتم اذ النص والمفسر ليسا بكناية لامحالة فلوم يدخلا فى
الصريح يلزم تثليث القسمة الى ما ليس صريحا ولا كناية كذا
اشير اليه فى التحرير وغيره لغة او اصطلاحا اى سواء كانت
الحقيقة لغوية او اصطلاحية وما مثل به المص من الثانى كما
سيتضح قريبا فانهما فى ازالة الرق والنكاح حقيقتان شرعيتان
مجازان لغويان يعنى ان كلا من المثالين يصلح ان يكون مثالا
للحقيقة

للحقيقة والمجاز باعتبارين كما فى الك الملكى فانهما حقيقتان شرعيتان
فى ازالة الرق والنكاح مجازان لغويان فيهما لان وضعهما فى
اللغة ليس كذلك ورده ابن نجيم بان ظاهر كلام فخر الاسلام
وتبعه فى التقرير ان معناها اتفق عليه اهل اللغة والاصطلاح
بخلاف نحو الصلوة والحج والزكاة فانها لم تبق على معانيها اللغوية
ص وحكمه تعلق الحكم بعين الكلام الخ قال فى شرحه فعلى
اى وجه اضيف الى المحل من نداء او وصف كان موجبا للحكم حتى
اذا قال يا حر او يا طالق او حررتك او طلقتك يكون ايقاعا نوى
او لم ينو كما لو قال انت حر او انت طالق لان عينه قام مقام معناه
فى ايجاب الحكم لكونه صريحا فلا يحتاج الى النية حتى لو طلق او اعتق
مخطئا وقع كان اراد ان يقول سبحان الله او اسقنى فقال انت
طالق او انت حر وكذا لو صرفه بالنية الى محتمله فله ذلك ديانة
كقصد الطلاق من وثاق لاحتمال اللفظ له ولا يصدق قضاء
لانه خلاف الظاهر وفيه تخفيف عليه ثم لا يخفى ما فى كلام الشمنى
الركاكة وكان المناسب ذكر التفريع المذكور بعد قول المص
حتى استغنى عن العزيمة لخصوصية الدليل وهو قوله عليه
السلام ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق
والرجعة مبحث الكناية وهو القسم الرابع من اقسام
اللفظ باعتبار الاستعمال اى استتر بالاستعمال تقييد
للاستتار بناء على ما تقدم من اشتراط الاستعمال وليس تقييدا
للضمير المجرور لانه عائد الى ما يعنى ان المراد بالاستتار الاستتار
بحسب الاستعمال بان يستعملوه على قصده فانه قد يقصد
لاغراض صحيحة وان كان معناه ظاهرا فى اللغة كما ان الانكشاف
يحصل فى الصريح باستعمالهم وان كان خفيا فى اللغة ومن لا يشترطه
فى الصريح لا يشترطه هنا فيدخل فيه المشترك والمجمل ونحوهما

فصير مع

الصريح مع

مبحث الصريح

كذا فى المرآة صحقيقة كان اومجازا فان الحقيقة المهجورة والمجاز
قبل التعارف بعدان من الكناية فى عند الاصوليين اعم منهما عند
علماء البيان كما لبسطه ابن نجيم لانهما مباينة للحقيقة والمجاز
عندهم صروكنايات الطلاق نخ جواب سؤال مقدر وهو ان
هذه الالفاظ كنايات والكناية ما استتر المراد منه والمراد المستتر
ههنا هو الطلاق فيجب ان يقع بها الرجعى والجواب انها سميت
بها مجازا لانه لا استتار فى معانيها بل ظاهرة على كل احد لكنها
الكناية من جهة الابهام فيما تعمل فيه مثلا البائن معلوم المراد
الا ان محل البينونة هو الوصلة وهى متنوعة انواعا مختلفة كوصلة
النكاح والقرابة وغيرهما فاستتر المراد لا فى نفسه بل باعتبار
ابهام المحل الذى يظهر اثر البينونة فيه فاستعيرلها لفظ الكناية
ولحتاجت الى النية ليزول ابهام المحل وتتعين البينونة عن وصلة
النكاح ويقع الطلاق البائن بموجب الكلام نفسه من غير ان
يجعل انت بائن كناية عن انت طالق حتى يلزم كون الواقع به رجعيا
صرسميت مجازا اصل المتن سميت بها مجازا فر ولجع لم
ظاهره ان الاستثناء من قوله حتى كانت بوائن ويحتمل ان يكون
من قوله سميت بها مجازا ومقتضى هذا ان يكون اطلاق الكناية
على هذه الثلاثة حقيقة ولذا وقع بها الرجعى والظاهر الاول فان
ماعداها يدل على البينونة والطلاق يقع بموجبها فيكون بائنا
وفى الثلاثة لا يقع الطلاق بموجبها بل بالتطليق المقدر والواقع
به رجعي اى عندى لانى طلقتك ففى المدخولة يثبت الطلاق
والعدة وفى غيرها يثبت الطلاق بالنية ولا يجب العدة وكذا
فى استبرى واما فى انت واحدة فالمعنى انت تطليقة واحدة
على انه وصف للمصدر حيث نوى الطلاق صروالاصل فى الكلام
الصريح لان الكلام موضوع للافهام والصريح فى هذا المعنى هو

التام

وهو القسم الاول من القسم الرابع من التقسيمات الاربعة
المتعلقة بالنظم والمعنى الدلالة كون الشئ نخ هذا التعريف
والتقسيم ذكره فى التحرير بناء على اصطلاح المناطقة كما صرح
به نفسه فانه بعد ما تكلم على ذلك وقسم الوضعية الى غير لفظية
كالعقود والنصب والى لفظية وهى كون اللفظ بحيث اذا ارسل
فهم المعنى للعلم بوضعه له قال هذا على اصطلاح المنطقيين ثم قال
واما الاصوليون فما فى الوضع دخل فى الانتقال اى الدلالة
الوضعية عندهم ما للوضع دخل فى الانتقال فيها من الشئ الى
غيره ثم ذكر ان الحنفية جعلوا الدلالة الوضعية قسمين لفظية وغير
لفظية وتكلم على غير اللفظية ثم قال واللفظية عبارة واشارة
الى اخر ما ذكره الخ فقوله هنا واللفظية معطوف على غير اللفظية
الواقع فى كلام التحرير ومنها الطبيعية اى من العقلية =
الطبيعية وهى ما اقتضى التلفظ بملزومها الذى هو اللفظ طبع
اللافظ عند عروض المعنى له كدلالة اح على اذى الصدر ومراده
بذلك الرد على جعلهم لها قسيمة للعقلية وباعتباره ينقسم نخ
اى باعتبار هذا التقسيم فى الدلالة اللفظية ينقسم اللفظ الى دال
نخ يعنى ان هذه الاوصاف للدلالة حقيقة وتتعدى بواسطتها
الى اللفظ فلا يرد ان ما ذكره المص بقوله واما الاستدلال نخ
صفة المستدل وليس من اقسام الكتاب ثم لا يخفى ان المناسب لك
ان يقول كما فى التحرير وباعتباره ينقسم اللفظ الى دال بالعبارة
نخ فيزيد نخ للاشارة الى بقية الاقسام اى اللفظ يعنى ليس
المراد بالنص هنا قسيم الظاهر بل كل ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب
والسنة سواء كان ظاهرا او مفسرا او خفيا او خاصا او عاما
او صريحا او كناية فالاضافة من قبيل جميع القوم نخ اى جميع هو
القوم وكل هى الدراهم وعبارة هى النص وتسمى هذه بيانة وخالف

مبحث
الاستدلال بعبارة النص

شارح التحرير فجعل الاضافة بمعنى اللام لان العبارة من اوصاف
الدلالة ويدل عليه كلام التحرير حيث قال عبارة النص دلالته على
المعنى من المجتهد اى ليس المراد العمل بالجوارح فمنه فى قوله تعالى
اقيموا الصلوة استنباط وجوب الصلاة لا فعلها صريحا بظاهر
ماسيق الكلام له اى بظاهر لفظ ماسيق الكلام له فمنه على حذف
مضاف والضمير فى له عائد الى ما سواء كان سوقا اصليا اولا
المراد بالسوق الاصلى ان يكون سوق الكلام لاجله كالعدد فى
قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم الاية وبالسوق الغير الاصلى ان
يكون المتكلم قصد التكلم به لافادة معناه ولا يكون ذلك مقصودا
اصليا بل جئ به لغرض اتمام معنى اخر كاباحة النكاح من هذه
الاية بخلاف غير المسوق له فانه ما يكون من لوازم المعنى كانعقاد
بيع الكلب فى قوله صلى الله عليه وسلم ان من السحت ثمن الكلب
صرح بذلك ابو اليسر كما ذكره فى التلويح وهذا بخلاف ما سبق
فى بيان النص والظ فان المراد من كونه مسوقا ان يدل على مفهومه
مع كونه اصلا والذى يشعر به كلام صدر الشريعة ان المراد
بالسوق هنا ما سبق فى النص وادعى المحقق الفنرى انه هو الصواب
لان ما ذكره ابو اليسر يقتضى ان لا يكون الثابت بالاشارة =
مقصودا اصلا وهو باطل لان الخواص والمزايا التى تتم البلاغة
ويظهر الاعجاز ثابتة بالاشارة كما صرح به شمس الائمة وقد
تقرر فى كتب المعانى ان الخواص يجب ان تكون مقصودة للمتكلم
والا فلا يعتد بها على ان كثيرا من الاحكام يثبت بالاشارة فعدم
قصد الشارع لها ظاهر البطلان اهـ وعلى هذا يتحد العبارة والنص
عند صدر الشريعة وعند غيره العبارة اعم منه مطلقا كما بنه
عليه فى التحرير لكن يرد على عدم التفرقة ما اورده الفنرى من
انه يلزم ان لا يكون الاستدلال بالظاهر استدلالا بعبارة النص

وقد

فهو العمل بما سبق الكلام له سواء كان مقصودا اصليا او لا فيشمل العبارة والاشارة والاقتضاء والايماء والمراد بالسوق فى هذا المعنى ما سبق الكلام له سواء كان مقصودا اصليا او لا فيشمل العبارة والاشارة والاقتضاء والايماء

هجرة التكلم به لافادة معناه سواء كان مقصودا اصليا او لا فيشمل العبارة والاشارة والاقتضاء والايماء والمراد بالسوق فى هذا المعنى ما سبق الكلام له سواء كان مقصودا اصليا او لا فيشمل العبارة والاشارة والاقتضاء والايماء

وقد نقل فى التقرير اتفاق الاصوليين على خلافه فجعله له من الاشارة
مخالف لما اتفقوا عليه قلت ويجاب بان اتفاقهم على ذلك مبنى
على عدم اشتراطهم السوق الاصلى فى العبارة وصدر الشريعة
لما اشترطه خالفهم لما علمته مما يرد عليهم لم يبال بمخالفتهم فى ذلك
ايضا فلذا جعله من الاشارة لعدم السوق الاصلى فيهما على ان
الاخسيكتى فى منتخبه والبخارى فى مغنيه اشترطا فى العبارة القصد
وعليه كيف يصح الاستدلال بالظ المشروط فيه عدم القصد
من الاستدلال بعبارة النص المشروط فيها ذلك اللهم الا ان يقال
ذلك مبنى على مذهب المتقدمين القائلين بانه لا يشترط فى
الظاهر عدم السوق بل قد يكون وقد لا يكون بناء على تداخل
الاقسام عندهم كما قدمناه فى محله وح يكون مراد صاحب التقرير
اتفاق المتقدمين فلا ينافى مخالفة غيرهم فالايراد ممنوع فقد
ظهر ان اشتراط السوق لم ينفرد به صدر الشريعة وان
لزوم اتحادها مع النص غير ضائر على ان الاتقانى فى شـ المنتخب
والشبلى فى شـ المغنى قالا ان الفرق بينهما عسير جدا ثم فرق
بينهما بالاعتبار وهو ان النص تصرف فى الكلام من جهة
المتكلم وفى العبارة من جهة المستدل والفرق بالاعتبار كاف
وفرق بعضهم بان النص من اقسام العبارة والعبارة من اقسام
المعنى ورده الشارحان بان النص اعتبر فيه النظم مع المعنى

مبحث الاستدلال باشارة النص وهو الثانى من القسم
الرابع فى معرفة وجوه الوقوف على المعنى صرفهم العمل بما
ثبت بنظمه اخرج الثابت بدلالة النص لانه ثابت لمعنى فى النظم
وقوله لغة خرج به الاقتضاء فانه لا يثبت لغة بل انما يدل النص
لتوقفه عليه شرعا فثبوته بالشرع لا باللغة وقوله لكنه غير
مقصود اخرج الاستدلال بعبارة النص وقوله ولا سيق له النص

وامـا الاستدلال بالنص باشارة النص فهو العمل بما ثبت بنظمه لغة اى بتركيبه من غير زيادة ولا نقصان لكن اى ما ثبت

تاكيد وقوله وليس بظاهر من كل وجه بيان لتسميته بهذا الاسم
كذا في ابن نجيم واخرج به الشبلي في ش المغني الظ لان الظاهر وان
كان الكلام غير مسوق له الا انه ظهر المراد به للسامع بصيغته
بلا تأمل بالقصد الاول اى المعتبر في العبارة اى غير مقصود =
قصدا اصليا او غير اصلي بل يحتاج لتأمل اى لعدم السوق له
ثم ان كان الغموض يزول بادنى تامل يقال لها اشارة ظاهرة
وان كان محتاجا الى زيادة تامل يقال لها اشارة غامضة

وسيمي هذا في علم اخر بدلالة التضمن كذا في ابن نجيم والمراد به علم
الميزان ولا يخفى ان دلالة التضمن عندهم هي دلالة اللفظ على
جزء ما وضع له كدلالة الانسان على الحيوان وما هنا ليس كذلك
لان المراد من غير المسوق له ما يكون من لوازم المعنى كما قدمنا
فهي دلالة التزام وبه صرح في التحرير حيث قال وظهرانها
التزامية وان خفي اللزوم كان السامع لخ بيان لوجه
تسميته اشارة كما هو صريح عبارة التحبير ص كقوله تعالى
وعلى المولود له مثال للعبارة والاشارة من المعقولات
ومثالهما من المحسوسات ما اذا قصد بالنظر الى شيئ يقابله
فراه ورأى مع ذلك غيره يمنة ويسرة باطراف العين من
غير قصد فما يقابله فهو كالمقصود بالنص وما وقع عليه اطراف
بصره فهو كالمفهوم بطريق الاشارة ص سيق لاثبات
النفقة اى اطعام الوالدات وكسوتهن على الارضاع اذا
كن مطلقات كما في تفسير الجلالين فيكون مخصوصا به
الضمير في يكون للاب وفي به للنسب او بالعكس يعني لما نسب
الولد اليه بلام التمليك ولا يمكن حمله عليه للاجماع دل على
اختصاص الاب بالنسبة اليه حتى لو كان الاب قرشيا والام
اعجمية يعد الولد قرشيا وفيه اشارة ايضا الى ان له ولاية حق

التملك

التملك في مال ابنه وانه لا يقتل به ولا يحد بوطئ جاريته وان علم
حرمتها وانه ينفرد بتحمل نفقة الولد ولا يشاركه بها احد كنفقة
عبده وان الولد لا يشاركه احد في نفقة ابيه الفقير كما في ش المص
وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما اى بنا
على ان الشطر النصف الا البعض قال في التحرير لكن القطع بعدم ارادة
النصف به لان ايام الاياس والحبل والصغر من العمر فوق
خمسة عشر لا تكاد توجد ولا يثبت حكم العموم بوجوده في فرد
نادر واستعمال الشطر في طائفة من الشيئ شائع قول وجهك
شطر المسجد الحرام ومكثت شطر من الدهر فوجب كونه المراد
به اه قال شارحه ثم هذا بعد ثبوته عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم لكنه لم يثبت عنه بوجه من الوجوه قاله ابن منده وقال
ابن الجوزي لا يعرف واقره عليه صاحب التنقيح ثم النووي مع
زيادة باطل فتقبل التخصيص ولهذا قلنا في اشارة قوله تعالى
وعلى المولود له الآية خص منه اباحة وطئ الاب جارية ابنه
مبحث دلالة النص وهو القسم الثالث من قسم معرفة وجوه
الوقوف على المعنى ويسمى فحوى الخطاب ولحن الخطاب ومفهوم
الموافقة لان مدلول اللفظ في حكم المسكوت موافق لمدلوله في
حكم المنطوق اثباتا ونفيا ويقابله مفهوم المخالفة كذا في التلويح
فما ثبت بمعنى النص لغة كذا عبارة المتن قال الداخلة على لغة
من اثر وهو في الاصل منصوب على التمييز من قوله بمعنى النص
وقد غير اثر اعرابه وخرج بالتعريف العبارة والاشارة لثبوتهما
بالنظم وخرج الاقتضاء لانه ثابت شرعا والمحذوف لانه ثابت
عقلا بحيث يعرفه كل لغوي الخ قال فخر الاسلام ليس
المراد منه اى من معنى النص الذي يوجبه ظاهر النظم فان ذلك
من قبيل العبارة وانما المراد به المعنى الذي ادى اليه الكلام كالايلاء

حقيقة

اى معناه بقابله فهمت ذلك في فحوى كلامه اى فيما اذا نشر مرادهم بما نظم ندرة

من الضرب فانه يفهم من الضرب لغة لا شرعا بدليل ان كل لغوي
يعرف ذلك وكما عرف بالمعنى اللغوي التأفيف وهو اظهار التبرم والتأذي
بالتلفظ بكلمة اف ان المعنى الموجب للحرمة هو الايذاء فثبت الحكم في
الضرب والشتم به كذا في جامع الاسرار لكن في التحرير ما يخالفه فانه
عرفها بدلالة اللفظ على حكم منطوق لمسكوت يفهم مناطه بمجرد فهم
اللغة كان اولى او لا كدلالة لا تقتل لهما اف على تحريم الضرب واما على
مجرد لازم المعنى كدلالة الضرب على الايلام فغير مشهور فالوجه
انه من الاشارة فهو تأكيد هو ما جزم به في التحبير مخالفا لمن
اخرج به عن القياس لخروجه بلغة نعم هو للاحتراز على ما قاله
البعض ونص عليه الشافعي في الرسالة من ان الدلالة نوع من
القياس ويسمونها قياسا جليا ص والثابت به اي بهذا القسم
ص كالثابت بالاشارة في كونه قطعيا مستندا الى النظم لاشتراكهما
الى المعنى المفهوم من النظم لغة ولهذا سميت دلالة النص فتقدم
على خبر الواحد والقياس كذا في التلويح دون الاشارة لاختصاصها
بالنظم يعني ان الدلالة والاشارة وان اشتركا في وجود المعنى
اللغوي فيهما الا ان الاشارة وجد فيها ايضا النظم فبقي النظم سالما
عن المعارض فيقدم الثابت بها على الثابت بالدلالة فالباء داخلة
على المقصور ولكن القصر اضافي فان النظم موجود في العبارة ايضا
كما تقدم فافهم ومثال تعارضهما ثبوت الكفارة عند الشافعي
في القتل العمد بدلالة النص الوارد في الخطأ لانها لما وجبت في الخطأ
مع عدم العذر فلان تجب في العمد اولى فيعارضه قوله تعالى
ومن قتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم حيث جعل كل جزائه جهنم
فيكون اشارة الى نفي الكفارة فرجحت على دلالة النص واما
وجوب القصاص فمن عبارة النص الوارد فيه كذا في التلويح
فثبت الحكم في غيرهما بالدلالة اي يثبت الحد والكفارة لغير ما عز
ممن

ممن زنى وهو محصن وغير الاعرابي ممن واقع وهو صائم للمشاركة
في العلة وهو كونه انى محصنا وكونه افسد صومه وهو ثابت
بدلالة النص وثبت ايضا بقصة الاعرابي وجوب الكفارة على من
افسد صومه بالاكل والشرب لهذه العلة فان المعنى يفهم في الوقاع
موجبا للكفارة هو كونه جناية على الصوم فان الصوم الامساك
عن المفطرات الثلاث الاكل والشرب والوطئ فيثبت فيهما بل اولى
لان البصر عنهما اشد والداعية فيهما اكثر فالحري ان يثبت الزاجر
فيهما المدرك بالراي فيد بذلك اشارة الى ان الدلالة لا تقدم
على القياس المنصوص العلة فانها حينئذ بمنزلة النص كما في التلويح
لان فيه شبهة لخ اي الشبهة المانعة عن ثبوت الحد والقصاص وهي
لاختلال المعنى الذي يتعلق به الحكم فلا يقال انها تثبت بخبر الواحد اجماعا
مع ان فيه شبهة لان الشبهة فيه واقعة في طريق الثبوت كذا اشار
اليه في التلويح ولا لفظ في الدلالة لان الثابت بدلالة النص ثابت
بمعنى النص اللغوي وهذا بناء على ما هو المشهور من ان المعاني
لا عموم لها واما على قول من يقول بعمومها كالجصاص وغيره فيبطل
لان معنى النص اذا ثبت علة لم يحتمل ان يكون غير علة وفي التخصيص
ذلك لان الموجب لحرمة التأفيف في موضع الاذى والشرع جعله
علة الحرمة فمتى وجد هذا الوصف ولا حكم له لم يكن علة الحرمة
مبحث اقتضاء النص وهو الرابع من القسم الرابع وبه تمت الاقسام
العشرون ص واما الثابت باقتضاء والنص لخ اعلم ان الثابت اذا
كان بحيث لا يصح معناه الا بشرط فلا شك انه يقتضيه وهنالك
امور اربعة المقتضي وهو النص والمقتضى وهو ذلك الشرط
والاقتضاء وهو طلب النص له وحكم المقتضى وهو المراد من الثابت
هنا على ما يفهم من كلام الخ من تفسيره ما بالحكم وعليه فيقرأ قوله
بشرط تقدم عليه بتنوين شرط والجملة بعده صفة له والمقتضى

فى قوله بواسطة المقتضى بمعنى المفعول وهو الشرط والفاء فى فان اشارة
الى تعليل التقدم لا غير والفاء فى فصار للاشارة الى كون اضافة الحكم
نتيجة الاقتضاء فالتقدير واما الحكم الثابت بمقتضى النص فما لم يعمل النص
فى اثباته الا بشرط تقدم على النص وانما تقدم عليه لانه امر اقتضاه ولما
كان مثبت ذلك الحكم مضافا الى النص بواسطته لا يكون ثابتا بالرأى
فكان كالثابت بالنص وهذا الوجه يحتاج الى حذف الجار والمجرور وحذف
الرابط او العائد ان جعلت ما موصولا وهو فى اثباته كما قدره الشارح
وجه اخر فى عبارة المتن ذكره الشراح وهو ان يكون الثابت عبارة عن
المقتضى بالفتح لانه الثابت بالاقتضاء النص والضمير البارز فى عليه
راجع الى النص ويقرأ بشرط تقدم باضافة شرط والتنوين فى تقدم
يكون عوضا عن المضاف اليه وهو الضمير العائد الى ما اى بشرط
تقدمه وذلك اشارتان الى الثابت والمقتضى بالفتح بمعنى الاقتضاء
واللام بدل الاضافة والفاء فى فان ذلك اشارة الى تعليل اشتراط
تقدمه عليه وفى فصار لبيان كونه نتيجة للجملة الاولى وتقدير الكلام
واما المقتضى فالشئ الذى لم يوجب النص حكما الا بشرط تقدمه اى
ذلك الشئ عليه وهذا ظاهر مما يوجد فى غالب نسخ الشرح من اثبات
الضمير فى تقدم لكنه غير موجود فى اصل عبارة المتن وينافيه تفسير
الشارح ما بالحكم فانه مبنى على الوجه الاول كما علمت قيل ويرجح هذا الوجه
استغناؤه عن اعتبار حذف العائد الى الموصول خصوصا مع تقدير
المضاف وايضا تعيين رجوع الضمير فى قول المصنف الاتى وعلامته الى
المقتضى فالظاهر منه ان يكون الثابت عبارة عنه فى اثباته يعنى ان
الضمير العائد الى الموصوف او الموصول محذوف مع اعتبار تقدير
المضاف الى ذلك الضمير كما بينا عليه سابقا اى تقدم ذلك الحكم
على النص الصواب ان يقول اى تقدم ذلك الشرط على النص وذلك
لان الشرط هو المقتضى بالفتح كالبيع فى المثال الاتى وهو سبب للحكم

الوجه

اعنى

من البيع فان ذلك اى الشرط
امر اقتضاه النص لصحة ما بنا والنظر

اعنى الملك فالذى تقدم على النص انما هو المقتضى وبواسطته صار الحكم
مضافا الى النص وهو حكم المقتضى اى بالفتح وكذا قوله فكان حكم
المقتضى وقوله وعلامته اى المقتضى وقوله اى ظهور المقتضى وقوله
بخلاف المقتضى كل ذلك بالفتح وما سواه مما لم يضبطه الشارح فهو بالكسر
سمى بذلك اى سمى المقتضى بالفتح مقتضى لانه امر اقتضاه اى
طلبه النص من الاقتضاء بمعنى الطلب يقال اقتضيت الدين اى طلبته
وكان الاصوب ذكر هذه العبارة عقب قول المصنف بواسطة المقتضى
ليندفع ايهام عود الضمير فى سمى الى المقتضى بالكسر فان اثباته
بغير المنطوق هذا مناط الفرق بين المحذوف والمقتضى على ما ذهب
اليه بعضهم ومشى عليه صدر الشريعة اولا فى تنقيحه وعليه
فالمحذوف يكون بمنزلة المذكور يجرى فيه ما يناسبه من العموم
والخصوص ويكون دلالته على معناه عبارة او اشارة او دلالة او اقتضاء
فهو داخل فى الاربعة المذكورة وليس قسما خامسا كما يتوهم فالمراد
باللفظ الدال على المعنى فى مورد القسمة اللفظ اما حقيقة واما
تقديرا وبعضهم فرق بينهما بان دلالة اللفظ على المحذوف من
باب دلالة اللفظ على اللفظ ودلالته على المقتضى من باب دلالة
اللفظ على المعنى فالمحذوف هو اللفظ والمقتضى هو المعنى وعليه
مشى صدر الشريعة ثانيا فى توضيحه وكثير من الاصوليين جعلوه
من المقتضى وشرطوا المقتضى بجعل غير المنطوق منطوقا تصحيحا
للمنطوق شرعا او عقلا او لغة كما سيأتى فتحول السؤال عنها
اليه مثله فى التوضيح وفيه بحث ذكره ابن الكمال فى تغيير التنقيح وهو
ان النسبة لم تنتقل من القرية اليه لانه حاصل سواء قدر
الاهل او ثبت اه اقول لعل المراد بالتحول التحول الصورى فان
المستفاد من اللفظ ان السؤال متوجه اليها وبعد ظهوره تحول
اليه فليتامل ونقل المفعولية منها اليه يعنى نقل اعرابها

فصار هذا اى الثابت وهو حكم المقتضى
مضافا الى النص بواسطة المقتضى فكان حكم المقتضى
وهو ذلك الحكم بالكسر منه اى
بالنص وهو المقتضى بالفتح وعلامته اى المقتضى
لانه امر اقتضاه النص ويصح ان يقرأ اقتضاه
المقتضى اى فان ثبوت المقتضى بالكسر
القرية فتحول السؤال عنها
ونقل المفعولية منها

وهو النصب اليه بعد ان كان مجرورا فيجرى فيه العموم والخصوص
بخلاف المقتضى هذا ما ذهب اليه الامام فخر الاسلام وشمس
الائمة وعامة المتاخرين لما راوا ان العموم يتحقق فى بعض افراد هذا
النوع مثل قوله طلقنى نفسك وان خرجت فعبدى حر فان طلاقا
وخروجا غير مذكورين وبنية الثلاث والعموم فيهما صحيحة على
ما عرف فسلكوا طريقة اخرى وفصلوا بين ما يقبل العموم وما
لا يقبل وجعلوا ما يقبل العموم قسما اخر وسموه محذوفا ووضعوا
علامة يميز بها المحذوف عن المقتضى وتابعهم الشيخ فى ذلك كذا فى
جامع الاسرار وقالوا يجوز عمومه ماخلا الدبوسى هذا
مخالف لما فى جامع الاسرار وغيره من ان اصحابنا جميعا ذهبوا
الى انتفاء عمومه حيث قال اعلم ان المنقدمين من اصحابنا واصحاب
الشافعى وغيرهم جعلوا المحذوف من باب المقتضى ولم يفصلوا بينهما
فقالوا فى تعريفه جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق وانه
يشمل الجميع ثم اختلفوا فى عموم المقتضى فذهب اصحابنا جميعا الى
انتفاء عمومه وذهب اصحاب الشافعى الى القول بجواز عمومه والقاضى
الامام ابو زيد تابع المتقدمين وجعل الكل قسما واحدا اه وظاهره
ايضا ان مخالفة ابى زيد الدبوسى فى جعل الكل قسما لا فى القول بجواز
عمومه المشهور قيد به لان له مثالا غير مشهور وهو
قوله تعالى فتحرير رقبة فانه مقتض للملك المصحح له ايضا اذ تحرير
الحر غير متصور وكذا تحرير ملك الغير عن نفسه فصار التقدير
رقبة مملوكة ولعل هذا انسب لكلام المصنف فانه لا يلزم فى الاول
ان يكون للتكفير كما قاله ابن نجيم ص ولم يذكره اى لم يذكر الامر
الملك فالضمير المستتر عائد على فاعل الامر لا استلزامه اياه
كانه قال بعه منى واعتقه بالوكالة عنى كانه اشار بقوله
بالوكالة عنى الى ما اختاره فى التلويح من ان عنى حال من فاعل اعتقه

اى

اى نائبا عنى و وكيلا فالتقدير فى كلام الشارح اعتقه حال كونك نائبا
عنى بطريق الوكالة وجعله فى التوضيح صلة البيع وردّه شارحه العلامة
بانه لا يقال بعته عنك بل منك ولم يذكر الشارح قوله بالف الواقع فى المثال
فلم يعلم منه متعلقه وعبارة التوضيح هكذا كانه قال بع عبدك عنى بالف
وكن وكيلا فى الاعتاق فظاهرها انه متعلق بالبيع وقال فى التلويح والتحقيق
انه متعلق باعتق على تضمنه معنى البيع كانه قال اعتق عنى مبيعا منى
بالف فيثبت البيع بقدر الضرورة اى مع اركانه وشرائطه =
الضرورية التى لا تسقط بحال فلا يشترط القبول ولا يثبت خيار
الرؤية والعيب نعم يعتبر فى الامر اهلية الاعتاق حتى لو كان صبيا عاقلا
اذن له الولى فى التصرفات لم يثبت منه البيع بهذا الكلام كذا فى التلويح
فالدلالة اولى لان الثابت بدلالة النص يوجبه باعتبار المعنى
لغة والمقتضى ليس من موجباته لغة وانما يثبت شرعا للحاجة الى تصحيح
المنطوق قيل ولم يوجد لتعارضهما مثال خلافا للشافعى رح فانه
يقول ان له عموما لان المقتضى كالمنصوص فى ثبوت الحكم به فالثابت
به بمنزلة الثابت بالنص لا بالقياس والحكم الثابت بالنص له عموم
فكذا هذا لان ثبوته ضرورة علة لعدم عمومه عندنا
نكرة فى سياق النفى لان التعليق للمنع فكانه قال لا اكل وحور ابن
نجيم ان ان اكلت ثم قال وردّه اى كون المثال من قبيل المقتضى فى
التحرير بقوله وليس من المقتضى المفعول فى نحو لا اكل وان اكلت
اذ لا يحكم بكذب مجرد اكلت فلم يتوقف صدقه عليه ولا بعدم صحته
الشرعية فتخصه باسم المحذوف ولم يجد حكمهما فى عدم العموم غير
ان عمومه لا يقبل التخصيص اذ ليس لفظيا ولا فى حكمه فلو نوى ما كولا
دون اخر لم يصح ديانة خلافا للشافعية وتمامه فيه ويظهر من عبارة
التحرير ما فى قول الشارح تبعا لابن نجيم ان ان اكلت لا يصح ان يكون
مقتضى اذ المقتضى هو المحذوف اللهم الا ان يراد مفعول ان اكلت فافهم

فيكون ثابتا اقتضاء اى لا لغة لانه من حيث اللغة يدل على انصراف
المراة بالطلاق ولكن لا يدل على ثبوت الطلاق بطريق الانشاء من
المتكلم بهذا اللفظ وانما ذلك امر شرعي لاثابت لغة كذا في التوضيح
لان معناه افعلى فعل الطلاق نح يعنى ان الامر ثابت في الاول لغة
لان الامر فعل مستقبل وضع لطلب فعل في المستقبل وهو مختصر
من الكلام المطول ومطوله افعلى فعل الطلاق والمصدر اسم يقع على
الاقل ويحتمل الكل فصحت نية الثلاث قاله المص وفي الثاني
البينونة على نوعين فتصح نية احدهما يعنى ان صحة نية الثلاث في
انت بائن ليست مبنية على عموم المقتضى بل من قبيل ارادة احد معنيي
المشترك او احد نوعي الجنس في باب المقتضى وهو جائز وذلك ان البائن
قد تطلق على الخفيفة وهي القاطعة للحل الثابت للزوج في الحال وعلى
الغليظة وهي القاطعة لمحل المحلية بان لا تبقى المراة محلا للنكاح في حقه
فان كان لفظ البينونة موضوعا لكل من المعنيين وضعا على حدة كان
مشتركا والا كان جنسا لهما كذا في التلويح فصل التنصيص على
الشئ باسمه العلم نح لما بين الاستدلالات الصحيحة عندنا وكان
بعض الاستدلالات مما تمسك به البعض غير صحيح عندنا اراد ان
ينبه عليه واعلم اولا ان الشافعي رح قسم الدلالة الى دلالة منطوق
ودلالة مفهوم وقسم الثاني الى مفهوم موافقة وهو دلالة النص
عندنا ومفهوم مخالفة وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفا للمنطوق
في الحكم ويسمى عندهم دليل الخطاب قال في التحرير وهو اقسام مفهوم
الصفة والشرط والغاية عند مد الحكم اليها نحو فلا تحل له من بعد
حتى تنكح زوجا غيره فتحل اذا نكحت ومفهوم العدد عند تقييد الحكم به
به نحو ثمانين جلدة ومفهوم اللقب وهو تعليق الحكم بجامد كفي الغنم
زكاة والفرق كلها على نفيه سوى شذوذ والحنفية ينفون مفهوم
المخالفة باقسامه في كلام الشارع فقط ويضيفون حكم الصفة

والشرط

والشرط الى الاصل وهو العدم الاصلي الا لدليل وحكم الغاية والعدد
الى الاصل الذي قرره السمع اهـ واعلم ايضا ان لمفهوم المخالفة عند
القائلين به شروطا وهي على ما في التوضيح ان لا يظهر اولوية المسكوت
عنه بالحكم الثابت للمنطوق ولا مساواته اياه فيه ولا يخرج اى المنطوق
مخرج العادة نحو وربائبكم اللاتي في حجوركم وح لا يدل على نفي الحكم
عما عداه ولا يكون لسؤال او حادثة كما اذا سئل عن وجوب الزكوة
في الابل السائمة مثلا فقال بناء على السؤال او وقوع الحادثة ان
في الابل السائمة زكاة ولا لعلم المتكلم بان السائل يجهل هذا الحكم =
المخصوص كما اذا علم ان السائل لا يعلم بوجوب الزكاة في الابل السائمة
فقال بناء على هذا ان في الابل السائمة زكاة قال في التلويح وقالوا يعني
المثبتين له في اخر ذكر الشرائط او غير ذلك مما يقتضي تخصيص =
المنطوق بالذكر فعلم ان شرط مفهوم المخالفة ان لا يظهر لتخصيص
المنطوق بالذكر فائدة من غير نفي الحكم عن المسكوت عنه فالمراى
صدر الشريعة حصر الشرائط في المعدودات وسكت عن تعميمها
ليتمكن من الاعتراض على دليلهم في مفهوم الصفة والشرط بايراد
صور لا يوجد فيها الشرائط المعدودة مع عدم نفي الحكم عن
المسكوت عنه اهـ فاحفظ هذه المقدمة لتكون على بصيرة فيما
يرد عليك اى الدال على الذات ولو اسم جنس يعنى انه ليس
المراد بالعلم ههنا النحوي بل ما يشمله وغيره فالعلم باقسامه الثلاثة
الاسم والكنية واللقب النحوي داخل في مسمى اللقب الاصولي وكذلك
اسم الجنس وبتناوله الاسم الجامد وهو احتراز عن الوصف الذي لم
يستعمل استعمال الاسماء كذا في حواشي ابن ابي شريف على جميع الجوامع
فالمراد بالعلم ما ليس وصفا مجازا مشهورا عندهم صريدل على
الخصوص عند البعض قد علمت ان الشافعي يقول بمفاهيم المخالفة ويحتج
بها الا مفهوم اللقب وهو المذكور ههنا فلا يقول بحجيته كالحنفية قال

فى جمع الجوامع وشرحه للمحلى واحتج به البعض وهم الدقاق والصيرفى
من الشافعية وابن خويز منداد من المالكية وبعض الحنابلة وانكر
ابوح رح الكل مطلقا وانكر الكل الامام التقى السبكى فى غير الشرع
من كلام المصنفين والواقفين لغلبة الذهول عليهم لكن قد علمت فيما
مر عن التحرير ان اباح لم ينكر الكل مطلقا بل فى كلام الشارع ففيه خلاف
عنده لكن ما تقدم هو قول الجمهور وانما انكره فى كلام الشارع فقط
لكونه من جوامع الكلم فيحتمل فوائد كثيرة ولذا ترى الخلف يستفيدون
ما لا يدركه السلف بخلاف الروايات فانه قلما يقع فيها تفاوت الانظار

كالشافعى مخالف لما مر عن جمع الجوامع فتدبر ويقال له
مفهوم المخالفة المناسب لما تقدم ان يقول ويقال له مفهوم اللقب
اذ مفهوم المخالفة اعم منه فافهم ص بالاكسال مصدر اكسل قال
فى القاموس واكسل فى الجماع خالطها ولم ينزل اوعزل ولم يرد الولد
لما فهموا ذلك اى لافهم فصحاء من اهل اللسان ص سواء كان
مقرونا بالعدد اولم يكن هو الصحيح كما ذكره المص فى شرحه احترازا
عن قول الثلجى من اصحابنا فانه قال بان مفهوم العدد معتبر
ولهذا زاد المشائخ رح تعليل للتعميم بقوله سواء كان لخ وعلة الزيادة
ان العتاق والعفو نظير الطلاق فى تجامع الاسقاط والنذر كاليمين
ص والاستدلال منهم جواب عن كلام الخصم بان فهم الانصار
انحصار الحكم على الماء ليس بدلالة التنصيص بل باللام المعرفة المستغرقة
للجنس عند عدم المعهود ص فيما يتعلق بعين الماء اى لا مطلقا للاجماع
على وجوبه بالحيض والنفاس غير ان الماء لخ جواب اشكال وهو
ان يقال لما قلتم ان اللام للاستغراق كان معناه ان جميع افراد الغسل
فى صورة وجود المنى فلا يجب الغسل بالتقاء الختانين بلا ماء فاجاب
عنه بما ذكر اذ الادخال دليل الانزال وهو امر خفى فيدور الحكم
مع دليله كما تدور الرخصة مع دليل المشقة وهو السفر مع ان المشقة

قد لا توجد بالفعل فى بعض الاسفار وهذا فى غير المبنية والبهيمة والصغيرة
والا لا يجب الغسل الا بالانزال عندنا لان المحل لما لم يكن مشتهى فلا
بد من معاينة الانزال كما فى ابن نجيم ص الى مسمى بوصف المراد بالوصف
ما يكون قيدا للذات سواء كان نعتا نحو ما فى الغنم السائمة زكاة ام لا نحو
فى سائمة الغنم زكاة وقوله خاص اى مخصص بنقيض شيوع معناه لا
ما كان للكشف او المدح او الذم او خرج مخرج الغالب او غير ذلك
مما مر فلا يرد ما اورده فى التوضيح على الشافعى انه قد يكون لواحد مما
ذكر وقد يكون للتاكيد نحو امس الدابر لا يعود او غيره فلم يوجد
الجزم بان كل الموجبات منتفية الا نفى الحكم عما عداه اهـ وقد علمت
فيما مر ان الشافعى رح لم يدع انحصار فائدة الشرط بنفى الحكم عما عداه
بل قال انما يكون كذلك اذا لم يظهر لتخصيص المنطوق بالذكر فائدة غيره
نحو المحصنات المؤمنات الظاهر ان الصواب ما فى اصول فخر
الاسلام ومتن التنقيح من قوله نحو من فتياتكم المؤمنات اذ هو محل
النزاع واما ما ذكره الشـ فلا مفهوم له اتفاقا لانه خرج مخرج الغالب
كما فى تفسير الجلالين او ذكر للتشريف كما فى قوله تعالى يا ايها الذين
امنوا اذا نكحتم المؤمنات كما فى ش التحرير ص حتى لم يجز نكاح الامة
عند طول الحرة الطول بفتح الطاء الغنى اى عند القدرة على نكاح
الحرة فيكون هذا حكما شرعيا ثابتا بطريق المفهوم مخصصا لقوله
تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم كذا فى التلويح قال الفنرى يرد على الشافعى
رح ان التخصيص انما يثبت عند التعارض وعنده يكون المنطوق راجحا
لانه اقوى من المفهوم ص لفوات الشرط وهو عدم الاستطاعة
والوصف وهو قيد الايمان المذكور فيه ان النص الذى ذكر فيه
الوصف غير مذكور وهذا يدل على ان مراده التمثيل بما قلنا وما ذكره
من سبق القلم فالنفى حكم شرعى عنده اى نفى الحكم عن غير المشروط
حكم شرعى عند الشافعى رح لانه من مدلول الدليل اللفظى المذكور

واعلم انه لاخلاف ان المعلق بالشرط معدوم قبل وجود الشرط ولكن
هذا العدم عندنا هو العدم الاصلى الذى كان قبل التعليق وعند الشافعى
رح هو ثابت بالتعليق مضافا الى عدم الشرط فانه لولا الشرط لثبت
الحكم فى الحال فلا يجوز تعديته بالقياس عندنا ويجوز عنده لانه حكم
شرعى فلهذا الحق الوصف به فى كونه موجبا لعدم الحكم عند عدمه
لان الحكم يتوقف على الوصف كما يتوقف على الشرط فانه لولا الوصف
لثبت الحكم بمطلق الاسم كما انه لولا الشرط لثبت الحكم فى الحال فظهر
للوصف اثر المنع كما ظهر للشرط فالحق به ويتفرع ايضا على كونه
حكما شرعيا عنده جواز التخصيص لعموم الاية السابقة وعدمه
عندنا بل الاية باقية على عمومها من جواز نكاح الامة مع القدرة
على نكاح الحرة ومن جواز نكاح الامة الكتابية عند عدم الشرط
متعلق بالمعدوم عاملا فى منع الحكم دون السبب يعنى ان
التعليق المذكور عنده يمنع الحكم اعنى حكم السبب فى فانت طالق وهو
وقوع الطلاق على معنى انه لولا التعليق لثبت حكمه فى الحال دون
السبب فانه لا يؤثر فى قوله انت طالق ولا يجعله معدوما بعد ان
صار موجودا وعندنا يمنع السبب اى انعقاده للسببية فى الحال كما
يأتى كذلك الطلاق كان عليه ان يقول لكن وقوع الطلاق اذ هو
حكم السبب اعنى انت طالق كما حررنا لان السبب لم يتقرر
لان الغرض عنده انعقاد السبب فى الحال حالة التعليق مع تأخير الحكم
فيشترط قيام الملك لان السبب لا يتعلق بغير محله والملك
غير قائم والحالة هذه فلا انعقاد للسبب فكان هذا لغوا كقوله
لاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق ولامة الغير ان دخلت الدار
فانت حرة ثم وجد الشرط فى الملك ص بالملك اى بملك الاستمتاع
فى الطلاق وبملك الرقبة فى العتاق فالمراد ما يشمل الحقيقى والحكمى
والجار والمجرور متعلق بتعليق ص وجوز التكفير بالمال قبل الحنث

اى جوز تعجيل كفارة اليمين اذا كانت مالية بان يعتق رقبة او يطعم عشرة
مساكين او يكسوهم قبل ان يحنث قيد بالمال لان التكفير بالصوم قبل
الحنث لا يجوز اتفاقا والفرق له ان المالية تقبل الفصل بين نفس الوجوب
ووجوب الاداء كما فى الثمن بان يثبت فى الذمة مع انه لا يجب اداؤه بخلاف
البدنى فانه لا ينفك فيه احدهما عن الاخر ورد فى التوضيح الفرق المذكور
بان المال غير مقصود فى حقوق الله تعالى وانما المقصود هو الاداء فيصير
كالبدنى لوجود سببه وهو اليمين فيكون نفس وجوب الكفارة
ثابتا قبل الحنث فانها وان كانت معلقة بالحنث فالتعليق لا يمنع انعقاد
السببية عنده وانما يثبت وجوب الاداء عند الشرط وهو الحنث
وقد اشار المصنف بناء هذا على الحكم السابق كما فى التلويح الى انه جار
فى السبب والشرط مطلقا سواء وجد فيه صورة التعليق وادوات
الشرط ام لا فلا يرد ان هذا ليس من التعليق بالشرط فى شىء بالمعنى
الذى نحن فيه على انه يحتمل ان يقال انه فى معنى من حلف فليكفر ان
حنث بناء على مذهب الشافعى رح او ان حنث فغلبى اطعام بناء على
مذهبنا من ان سبب الكفارة هو الحنث فيصير مما نحن فيه بل
عند وجود الشرط اى يتأخر انعقاده الى وجود الشرط ص حال
بينه وبين المحل لانه مانع عن الوصول الى المحل فى تاخير السببية
للحكم اى فى تأخير سببية الايجاب للحكم وقوله الى وجود الشرط
متعلق بتأخير وقوله عليه السلام لا طلاق قبل النكاح الخ
جواب عما اورد على القول بجواز تعليق الطلاق بالملك بان قوله
عليه السلام لا طلاق قبل النكاح يقتضى عدمه ومحصل الجواب
ان الحديث محمول على نفى التنجيز اى لا طلاق منجزا قبل النكاح تأييد
ما نقل عن الزهرى فى مناظرته لهشام بن سعد وذلك انه قال
كانت المراة تعرض على الرجل فى الجاهلية فاذا لم تعجبه قال هى طالق
ثلاثا فبلغ ذلك النبى صلى الله عليه وسلم فقال لا طلاق قبل النكاح

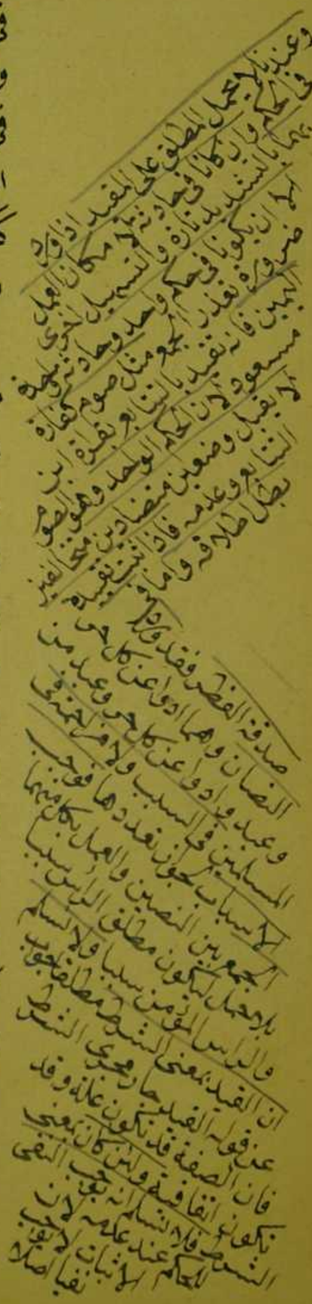
رد اعليهم وتمامه فى التقرير محمول على نفي التخيير كذا فى النسخ بالتأ
والحاد والصواب التنجيز كما قررنا وبطل تعجيل التكفير بخ جواب
عن قول الشافعي بجواز التكفير بالمال قبل الحنث لوجود سببه وحاصله
منع ان سبب الكفارة اليمين لانها انعقدت للبر فكيف تكون سببا
للكفارة بل سببها الحنث كذا فى التنقيح وجاز نكاح الامة الخ
بيان لوجه قولنا بجواز نكاح الامة وعدم اعتبار مفهوم الشرط
وحاصله كما فى التوضيح ان الشافعي رح اعتبر المشروط بدون
الشرط فانه يوجب الحكم على جميع التقادير فالتعليق قيد الحكم
بتقدير معين واعدمه على غيره فيكون للتعليق تأثير فى عدم الحكم
ونحن نعتبره معه فان الشرط والجزاء كلام واحد اوجب الحكم
على تقدير وهو ساكت عنه على غيره فالمشروط بدون الشرط
مثل انت فى انت طالق لانه ليس بكلام بل مجموع الشرط والجزاء كلام
واحد فلا يكون موجبا للحكم على جميع التقادير كما زعم اه ما بلد
على الحقيقة بلا قيد تبع فيه من قال انه موضوع للماهية ورده فى
التحرير وحده فيه بما دل على بعض افراد شائع لا قيد معه مستقلا
لفظا اه ففوله ما دل على بعض افراد شامل للمطلق والمقيد وما
عسى ان يكون ليس باحدهما مما هو كذلك وقوله شائع صفة
بعض مخرج للعام والمعارف كلها الا المعهود الذهني وقوله لا قيد
معه اى مع البعض مخرج للمقيد وقوله مستقلا لفظا ذكره لئلا
يخرج المعهود الذهني فانه من المطلق واللام فيه قيد لكنه غير
مستقل اذ المراد بالاستقلال الاستقلال اللفظي له من حيث
الدلالة على المعنى الموضوع له لا التمام فى المعنى الذى يحسن السكوت
عليه صر يحمل على المقيد وان كان فى حادثتين عند الشافعي
اعلم انه اذا ورد المطلق والمقيد لبيان الحكم فاما ان يختلف الحكم
او يتحد فان اختلف فان لم يكن احدهما موجبا لتقييد الاخر فلا

كاطعم

كاطعم رجلا واكس رجلا عاريا وان اوجبه بالذات كاعتق رقبة ولا
تعتق رقبة كافرة او بالواسطة كاعتق عنى رقبة ولا تملكني رقبة
كافرة فان نفي تمليك الكافرة يستلزم عدم اعتاقها عنه فانه يحمل
المطلق عليه وان اتحد فان كان منفيا فلا حمل مثل لا تعتق رقبة ولا
تعتق رقبة كافرة لامكان الجمع بان لا تعتق اصلا وان مثبتا فاما
ان تختلف الحادثة او تتحد فان اختلفت ككفارة اليمين والقتل فلا
حمل عندنا خلافا للشافعي رح وان اتحدت فاما ان يكون الاطلاق
والتقييد فى السبب ونحوه او لا فان كان فلا حمل والا حمل كالتتابع
فى صوم كفارة اليمين وتمامه فى التلويح وبه علم ان محل الاختلاف ان
يراد مع اتحاد الحكم المثبت واختلاف الحادثة فعندنا لا يحمل خلافا
له وانا نقول بالحمل اذا اختلف الحكم وكان احدهما موجبا للتقييد
او اتحد الحكم مع اتحاد الحادثة فى غير السبب كذا فى ابن نجيم
او حادثة كذا فى ابن ملك واعترضه فى العزمية بان هذه الصورة
داخلة تحت عبارة المص ومفهومة منها بموجب ان الوصلية فذكرها
ههنا بطريق العطف مستغنى عنه بل مخل من حيث المعنى فانها
مقيدة بمؤمنة فى قوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة صر وسائر
الكفارات وهى كفارة الظهار واليمين غير مقيدة ظاهره انه
جعل سائر فى كلام المص مبتدا وغير خبرا عنه فيتغير اعراب المتن
فالاولى ان يقول فانها غير مقيدة كما قال فى سابقه صر والطعام
فى اليمين لم يثبت فى القتل الخ جواب سؤال يرد على الشافعي رح وهو
ان الطعام لم يثبت فى كفارة القتل حملا لها على كفارة اليمين والكل
جنس واحد اى وجود الطعام يعنى فى مسئلتنا والا فكلام
المصانع وحاصله ان التخصيص باسم العلم ليس بقيد فلا يثبت الا
المنطوق ولا ينفى الحكم عما عداه واذا لم يفد العدم فى محل المنصوص
لم تجز تعديته لان تعدية المعدوم محال وهذا مبنى على ما بنيناه

عليه فيما تقدم من ان قولهم التنصيص على الشيئ باسمه العلم يدل على
الخصوص و نفي الحكم عما عداه ليس مذهب الشافعي رح اذا ورد
في الحكم الضمير في ورد عائد الى الاطلاق و التقييد المفهوم من المطلق
والمقيد وافرده باعتبار المفهوم و تقييده بذلك لا للاحتراز عن ورودهما
في السبب فانه لا حمل شيء كما تقدم وسيشير اليه المص فكان الاولى
اسقاطه وحادثة واحدة قيد به لانهما لو كانا في حكم واحد وحادثتين
ككفارة اليمين والقتل لا يحمل عندنا كما تقدم وانما لم يذكره المص استغناء
بقوله وان كانا في حادثة تأمل وهو مقيد ايضا بالحكم المثبت كما تقدم
بقراءة ابن مسعود رض وهي فصيام ثلاثة ايام متتابعات وهي
مشهورة فيجوز العمل بها عندنا ص لا يقبل وصفين متضادين
عبر في التعريف بمتقابلين وهو الظاهر لان المتضادين الامران الوجوديان
ولحد الامرين هنا عدمي ولذا فسره الشارح بتفسير مراد بقوله متخالفين
التتابع وعدمه لكن عبارة المص في الشرح التتابع والتفرق وح فلا اشكال
لان التفرق وجودي على انه ذكر في العزمية ان الذي يفهم من كلام
صاحب التحقيق في مواضع ان اطلاق اسم الضد على جميع المتقابلات
اصطلاح الفقهاء ص فاذا ثبت تقييده بطل اطلاقه فيحمل على
المقيد بالقراءة المشهورة ومثلها يزاد على الكتاب بخلاف قراءة ابي
فعدة من ايام اخر متتابعة في قضاء رمضان فانها شاذة لا يزاد بمثلها
على النص واعلم ان ما ذكره المص من المثال غير متفق عليه لان الشافعي
لم يشترط التتابع لانه لا عمل عنده بالقراءة الغير المتواترة مشهورة
كانت او غير مشهورة فالمثال المتفق عليه قوله صلى الله عليه وسلم
في حديث الاعرابي صم شهرين وروي صم شهرين متتابعين كذا
في التلويح لجواز تعددها كالملك فانه يثبت بالبيع والهبة وغيرهما
فان الصفة قد تكون علة وقد تكون اتفاقية فلا بد من اقامة
الدليل على ان القيد المتنازع فيه بمعنى الشرط لان الاثبات

لا يوجب



لا يوجب نفيا اصلا لانه ساكت عن الكافرة فكانت باقية على العدم الاصلي
فان الاصل عدم اجزاء محرر رقبة في كفارة القتل لكن ثبت اجزاء المؤمنة
بالنص فبقي عدم اجزاء الكافرة على العدم الاصلي ص ولئن كان فانما
يصح لو هذا المنع مختص باحد جزئيات المطلق والمقيد اعني ما يكون بينهما
تفاوت كالمثال المذكور لا مطلقا يوجب النفي هذا اولى من قول
ابن ملك اي ولئن سلمنا انه يمكن تعديته لانه ليس في سياق كلام
المص التصريح بمنع ذلك ص فان القتل اعظم الكبائر اي بعد الاشراك
بالله تعالى ولا كذلك الظهار واليمين وفي التوضيح ان القتل من اعظم
الكبائر بزيادة من وهو الاولى وعليه يحمل كلام المص فان قتل الخطأ
ليس اعظم وظاهر كلامهم ان قتل الخطأ كبيرة وهو مشكل لانهم قالوا
ان الكفارة لا تجب في الكبيرة كذا في ابن نجيم واما قيد الاسامة
والعدالة لو جواب عما اورد نقضا علينا بانكم جعلتم قيد الاسامة تاقيا
لوجوب الزكاة في غير السائمة وحملتم المطلق وهو قوله صلى الله
عليه وسلم في خمس من الابل زكاة على المقيد وهو قوله صلى الله عليه
وسلم في خمس من الابل السائمة زكاة وقيدتم قوله تعالى واستشهدوا
شهيدين من رجالكم بقوله واشهدوا ذوي عدل منكم وفي كلام الشارح
تغيير اعراب المتن ص فلم يوجب النفي اي نفي الجواز بدون القيد
لحديث في خمس اللام متعلقة بالاطلاق مع ان الاول في
في السبب يعني ان الاول وان كان الاطلاق والتقييد في حادثة واحدة
الا انهما في السبب والمذهب عندنا ان المطلق لا يحمل على المقيد وان
اتحدت الحادثة اذا دخلا على السبب كما في صدقة الفطر وقوله والثاني
في الحادثة يعني المتعددة فان الاطلاق والتقييد هنا في حادثتين قال
الله تعالى في اية المداينة واستشهدوا شهيدين من رجالكم وقال تعالى
فاذا بلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف او فارقوهن بمعروف واشهدوا
ذوي عدل منكم والمذهب عندنا ان المطلق لا يحمل على المقيد في حادثتين

وظاهر كلام الثاني ان هذا جواب ثان عن النقض المورد علينا وحاصله انه
لا يلزمنا ما اوردتم علينا لان الاول في السبب والثاني في الحادثة المتعددة
ونحن لا نقول بالحمل فيهما وهو كما ترى لا يدفع الايراد المذكور لان المورد
يقول انكم قد حملتم فيهما فالجواب بانا لا نقول بالحمل المذكور غير نافع والصواب
ما في التنقيح حيث جعل الكلام المذكور من تتمة كلام المورد تقوية للايراد
وعبارته ولا يقال انتم قيدتم قوله عليه السلام في خمس من الابل زكاة
بقوله في خمس من الابل السائمة زكاة مع انهما في السبب وقيدتم قوله
تعالى واشهدوا اذا تبايعتم بقوله واشهدوا ذوي عدل منكم مع انهما
في حادثتين ص وقال القرافي في النظم نقلا في شرحه عن بعض اهل
النظر مخالفين للعامة ص فلا تجب الزكاة على الصبي لافترانها بالصلاة
بناء على ان يكون المخاطب باحدهما عين المخاطب بالاخر ولما لم يكن
مخاطبا بالصلوة لم يكن مخاطبا باتوا الزكاة لكنا نقول انما لا تجب
الزكاة على الصبي لكونها عبادة محضة والصبي ليس من اهلها لا للقران
في النظم كذا في التوضيح واثبتوا الشركة اي جعلوا الثانية مشاركة
للاولى في التعلق في الجملة الناقصة فان الناقصة توجب المشاركة اتفاقا
كان دخلت الدار فانت طالق وزينب تعلقا ولا يشمل ما قلنا اشارة
الى ان قوله لان الشركة تعليل لشيئ مقدر ص والعام اذا خرج لم
هذا من جملة الاستدلالات الفاسدة التي تمسك بها البعض وهو ان
العام الوارد على سبب خاص اي الصادر عند امر دعا الى ذكره يختص بسببه
اي يقتصر عليه ولا يتعداه الى غيره قال فخر الاسلام وعندنا هذا باطل
وسيأتي الاستدلال عليه وقد حرر المصنف تبعا لفخر الاسلام موضع
الخلاف وميز المتفق عليه من المختلف فيه قال في شرح المغني ولهذا قسمه
على اربعة اقسام وذكر الخلاف في القسم الرابع وحاصله ان العام لا يخلو
اما ان يكون واردا جزاء لسبب منقول او جوابا لسؤال سائل والجواب
اما ان يكون مستقلا او غير مستقل واما ان يكون زائدا او لا يكون زائدا

اه

وفيل ان الفن في النظم اي الجمهور
الكلام من عجز في الحكم فيه يجب الفوران
اي السكوت في الحكم فيه يجب الزكاة
على الصبي لانه ليس من اهلها لانه ناقص
وانتفى السبب الكامل بالجملة الناقصة
عطف الجملة على الجملة الناقصة
لان الفعل المعطوف عليه كان دخلت الدار
فانت طالق وعبدي حر تعلق الكل
مع انه تام انفاقا لقصوره تعلقا لعدم
امكان جمعهما بخلاف ما لو امكن الجمع فيجب
كما في بعث العاو والعام الوارد على
سبب خاص اذا خرج مخرج الجزا
نحو سجد فيها وروى ان الرسول صلى
الله عليه وسلم سهى فسجد

اي على قدر الجواب فان زاد عليه لم يجز
فقال ان الغد آخذ منك الف فقال نعم
بذلك الغد آخذ منك الف فقال نعم
لم يستقل بالفائدة بنفسه فقول
الآخر بلى او نعم مختص بكلام العام بسببه
بخلاف بلى او نعم في جواب ما ذكر في السؤال
بذلك الغد وان الثالث كالعاد في الجواب فانه
فجعل اقرارا

اهو بقي ههنا بحث مهم وهو ان الكلام في ان العام لا يختص بسببه في القسم
الرابع ويختص في الثلاثة الباقية والعموم ممنوع في الاول والثالث لان
قوله فسجد وقوله فرجم فعل ولا عموم له وان اريد عمومه باعتبار المصدر
الذي دل عليه فهو واقع في الاثبات فلا يعم وكذا قوله بلى ونعم فان العام
ما يكون لفظا ومعنى او لفظا وهما ليسا من القبيلين وتكلف بعضهم
للجواب بان عموم رجم من حيث الاسباب لانه لو لم ينقل بسببه يحتمل
انه وقع لردة او قتل نفس ظلما او فساد وكذا فسجد يحتمل وقوعه للثلاثة
او قضاء متروكة او سهو وعموم بلى ونعم من حيث انه يصلح جوابا
لانواع من الكلام وفيه ان دلالة فسجد بالاقتضاء والمقتضى لا عموم
له وان نحو نعم مطلق والحق ان فسجد مطلق ايضا كما اشار اليه في التقرير
حيث ذكر انه اراد بالعام غير المصطلح ص او مخرج الجواب ولم يزد
عليه يعني واستقل بنفسه وقوله بعدا ولم يستقل بنفسه معطوف
على هذا المقدر وعلى تقرير الثاني يكون لم يستقل صفة لموصوف محذوف
مع ما اضيف اليه ولا يخفى ما فيه ولو زاد الواو بان قال ولم يستقل
لكان اظهر وظاهر كلام فخر الاسلام انه ليس مما خرج الجواب بل
جعل قسما اخر فهو معطوف على فعل الشرط اعني خرج كقول الآخر
اليس لي عليك الف فيقول بلى او نعم يعني فيقول الشخص الآخر ذلك
ولو قال كقول الشخص اليس لي عليك الف فيقول الآخر لكان اولى
وهذا اقرار بالالف بناء على العرف واما على ما ذكره النحويون فلا
يكون جواب هذا الكلام بنعم اقرارا قال في التلويح نعم مقررة لما سبق
من كلام موجب ومنفي استفهاما او خبرا فعلى هذا لا يصح بلى في
جواب كان لي عليك كذا ولا يكون نعم في جواب اليس لي عليك كذا اقول
الا ان المعتبر في احكام الشرع هو العرف حتى يقام كل منهما مقام
الآخر ويكون اقرارا في جواب الايجاب والنفي استفهاما او خبرا
فصار كبعض الكلام ادخل الفاء في جواب لما كما في قوله تعالى فلما

نجاهم الى البر فمنهم مقتصد وذلك جائز عند ابن مالك واما غيره فيجعل
مثل ذلك على حذف الجواب اى انقسموا قسمين فمنهم مقتصد كما فى مغنى
اللبيب ص وان زاد على قدر الجواب لا يختص بالسبب هذا معنى ما تقدم
ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب قال فى التلويح لان التمسك
انما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا ينافى عموم اللفظ ولا
يقتضى اقتصاره عليه ولانه قد اشتهر من الصحابة وممن بعدهم التمسك
بالعمومات الواردة فى حوادث واسباب خاصة من غير فصر لها على
تلك الاسباب فيكون اجماعا على ان العبرة لعموم اللفظ وذلك كاية
الظهار نزلت فى خولة امراة اوس ابن الصامت وآية اللعان فى هلال
ابن امية وآية السرقة فى سرقة رداء صفوان او فى سرقة المجن وكقول
النبى عليه السلام ايما اهاب دبغ فقد طهر ورد فى شاة ميمونة
رض وقوله عليه السلام خلق الماء طهورا لا ينجسه شئ الا ما غير
لونه اوطعمه او ريحه ورد جوابا للسؤال عن بئر بضاعة فى اى وقت
كان اى سواء كان ذلك الفداء المدعو اليه او غيره معه او بدونه كذا
فى التلويح ص حتى لا تلغى الزيادة لان فى حمله على الابتداء اعتبار
الزيادة الملفوظة الظاهرة والغاء الحال المبطنة وفى حمله على الجواب الامر
بالعكس ولا يخفى ان العمل بالحال دون العمل بالمقال كذا فى التلويح وفى
التوضيح ولو قال عنيت الجواب صدق ديانة اه يعنى لانه نوى ما يحتمله
اللفظ لا قضاء لانه خلاف الظاهر مع ان فيه تخفيفا عليه ص خلافا
للبعض فانه يقول ان السبب يخصص العام فلا زكاة فى الحلى يعنى
منع القائلون بذلك الاستدلال بقوله تعالى والذين يكنزون الذهب
والفضة الاية على وجوبها فى الحلى لان القصد من الاية الحاق الذم بمن
يكنز الذهب والفضة لا بيان التعميم واثبات الحكم فى جميع المتناولات
اللغوية لعدم التنافى اى بين دلالته على العموم بصيغته وبين دلالته
على المدح او الذم هذا وقال السبكى ليست المسئلة مقصورة على ما سبق

للمدح او الذم بل هى عامة فى كل ما سيق لغرض كذا فى التحبير ص الجمع
المضاف الى الجماعة وكذا المثنى كما مثل به وكانه اطلق الجمع على ما فوق
الواحد ص حكمه حكم حقيقة الجماعة فى كل فرد كقوله تعالى خذ من
اموالهم صدقة فان الصدقة تؤخذ من اموال كل واحد منهم اذا وجد
شرائطها ص ان ولدتما ولدين قال ابن نجيم قيد بقوله ولدين لانه
لو قال ان ولدتما ولدا فانتما طالقان يقع الطلاق عليهما بوجود ولد
واحد منهما كقوله ان حضتما حيضة لان الفرد قد يضاف الى المثنى مجازا
كقوله تعالى فقد صغت قلوبكما والمجاز اولى من اللغو ولو قال اذا ولدتما
فقط فهو كما لو قال ولدين يشترط ولادتهما رعاية للحقيقة وكذا ان
حضتما ص وقيل الامر بالشئ لغة قال فى التحبير اختلف القائلون
بالنفسى فاختار الامام والغزالى وابن الحاجب ان الامر بالشئ فورا
ليس نهيا عن ضده ولا يقتضيه عقلا والمنسوب الى العامة من
الشافعية والحنفية والمحدثين انه نهى عنه ان كان واحدا والا فعن الكل
وقيل عن واحد غير عين وهو بعيد اه وقيد فخر الاسلام محل الخلاف
بما اذا لم يقصد ضده بنهى احترازا عما اذا قصد كقوله تعالى فاعتزلوا
النساء فى المحيض ولا تقربوهن فان الضد فى مثل ذلك حرام بالاتفاق
كما فى التقرير قاله الجصاص كذا فى ش المص وقد علمت انه قول
العامة وفى العزمية بتصحيح لمن تتبع اقوال القوم ان ما ذكره المص هو
مذهب الجصاص اه فليتامل ضدا كان او اضدادا فالامر بالايمان
نهى عن الكفر والامر بالقيام نهى عن القعود والاضطجاع والسجود
وغيرها ذكره صاحب الكشف وغيره كذا فى التحبير ثم منهم من عمم
فى الايجاب والندب اى من القائلين بان الامر بالشئ نهى عن ضده
من عمم الامر فى انه نهى عن الضد فى الامر الايجابى والندبى فهما
منهيا تحريم وكراهة فى الضد اى فالامر الايجابى نهى تحريمى عن الضد
والامر الندبى نهى تنزيهى عن الضد ومنهم من خصص امر الوجوب

اى فجعله نهيا تحريميا عن الضد دون الندب لو واحدا هذا بلا نفاق كما
فى جامع الاسرار لا لو متعددا نفاه وان كان ظاهر المتن شاملا
له كما فى الاول لان مذهب الجصاص خاص بما اذا كان واحدا واما لو كان
اكثر فلا يكون امرا بشئ منها كما فى ش المص فالحاصل ان الجصاص وافق العامة
فى ان الامر بالنهى عن ضده واحدا كان او اكثر وفى ان النهي عن الشئ
يكون امرا بضده لو واحدا واما لو كان له اضداد فلا يكون امرا بشئ
منها وقد استبان لك ان المذكور فى المتن لم يظهر كونه مذهب الجصاص
فقط الا بضميمة قول ش لو واحدا وهو خلاف المتبادر منه فتدبر
ص وعندنا الامر بالشئ نقله فى التحرير عن فخر الاسلام
والقاضى ابى زيد وشمس الائمة الحلوانى واتباعهم حيث قالوا عندهم
الامر يقتضى كراهة الضد ولو كان ايجابا والنهى كونه سنة موكدة
ولو كان تحريما اهـ فما اطلقه المص من شمول الامر الايجاب والندب
وشمول النهى نهى التحريم مصرح به هنا ص يقتضى كراهة ضده
ليس المراد بالاقتضاء هنا الشرعى اى جعل غير المنطوق منطوقا لصحة
الكلام اذ لا توقف لصحته عليه بل المراد انه ثابت بطريق الضرورة
فاشبه المقتضى من حيث ان كلا منهما ثابت ضرورة فيثبت بقدر
ماتندفع به الضرورة وهو الكراهة فى الامر والترغيب فى النهى
ومراده غير امر الفور الخ اى مراد المص بقوله يقتضى كراهة الضد
والحاصل ان قوله ان الامر يقتضى كراهة الضد مراده به غير امر الفور
اذ لو كان الامر للفور كالامر بصيام رمضان عند شهود الشهر =
فالاشتغال بضده يكون مفوتا له فيكون حراما لا مكروها لانه سيضر
على تحريم الضد المفوت فتعين التقييد بما ذكر والمراد بتحريم الضد المفوت
اذا كان الامر للوجوب والا فلا يكون حراما فافهم وعلى هذا
ينبغى ان يقيد الضد بالمفوت اى بان يقال وقيل الامر بالشئ يقتضى
النهى عن ضده المفوت له وعلى قياسه يقال النهى عن الشئ امر بضده

المفوت

مطلب
الامر بالشئ والنهى عنه

اى ما ذكر من ان الامر بالشئ يقتضى

المفوت عدمه له قال فى التحبير قيل فى المعنى الى قول صدر الشريعة ان الصحيح
ان الضد ان فوت المقصود بالامر يحرم وان فوت عدمه المقصود بالنهى
يجب وان لم يفوت بالامر يقتضى كراهته والنهى كونه سنة مؤكدة اهـ
وعلى هذا ينبغى للمص فيما اختاره ايضا التقييد بغير المفوت ومع حذفه فهو
فى نفس الامر مراد كما يشهد به سياق كلامه ص وفائدة هذا الاصل دفع لما اورده
على ما ذكره صاحب الميزان على ما اختاره فخر الاسلام وتبعه فيه المص من ان كونه يقتضى
كراهة الضد مخالف للرواية فان ترك الصلاة حرام يعاقب عليه والمكروه
لا يعاقب عليه وحاصل الجواب ان التحريم فى ضد المأمور به لما لم يكن
مقصودا لشوبه ضرورة لم يعتبر الا من حيث يفوت الامر وترك الصلاة
تفوت له بخلاف القعود على الركبة كما يأتى واعترض بان هذا فائدة الى
ذهب اليه الجصاص فانه لم يقل بالحرمة الا بناء على التفويت واجيب
فى التقرير بانه مر ان الامر مطلق عن الوقت ومقيد به والمقيد اما
مضيق كالصلاة فى اخر الوقت وهو يحرم الضد اتفاقا واما موسع =
كالصلاة اوله وهو لا يحرمه اتفاقا لكن التحريم فى المضيق ليس مضافا
الى الامر عند الشيخ بل الى التفويت لانه مخالفة لامر الشارع فيصح اسناد
التحريم اليه فلما لم يكن تفويتا لا بفيده وانما يقتضى الكراهة والجصاص يجعله
مضافا الى الامر نفسه فظهر الفرق لانه لم يفت بهذا الضد لعدم
تعين الزمان حتى لو كان القيام مامورا به فى زمان بعينه حرم القعود
فيه فى الحديث هو ما فى الصحيحين وغيرهما عن ابن عمر رض ان
رجلا سال النبى صلى الله عليه وسلم ما يلبس المحرم من الثياب فقال
لا يلبس القميص ولا العمائم ولا البرانس ولا السراويل ولا الخفاف
الا احد لا يجد نعلين فليلبس الخفين وليقطعهما اسفل الكعبين كذا
فى التحبير ص ولهذا لما كان المشار اليه مختلفا اعاد اسم الاشارة ثانيا
ويكره اى السجود على مكان نجس ولا يكون مفسدا ص فى كل
اجزاء الصلاة فاستعمال الجنس فى عمل هو فرض فى وقت ما يكون مفوتا

فائدة هذا الاصل اى اقتضاء الامر بالشئ كراهة ضد ان لم يفت المامور به اما اذا فات المامور به لم يكن منهيا عنه لان النهى كراهة ضد المامور به ما لم يفت فاذا فات لم يكن منهيا عنه لان النهى عن الشئ امر بضده والامر بالشئ نهى عن ضده فاذا فات المامور به لم يكن الامر بالصلاة امرا بضد المامور به فلا يكون نهيا عن ضده فلا يكون مكروها بل كان مكروها لكان نهيا عن ضد المامور به وهو الصلاة فاذا لم يكن نهيا عن ضد المامور به لم يكن مكروها اى المامور به كالامر بالقيام فى البكاهة الثانية ليس بنهى عن القعود فصح اذا قصدتم قيام لم يفت بهذا الضد ما هو الواجب بالامر اى القعود لانه لم يفت بهذا الضد لكنه يكره اى القعود لانه يفوت به القيام الواجب وبهذا اى بان الامر بالشئ يقتضى كراهة ضده اى ان لم يفت المامور به لانه يقتضى سنية الضد فلنا ان الحر

للمقصود بالامس وانما قال فى عمل هو فرض اشارة الى انه لو وضع اليدين
والركبتين على موضع نجس لا تفسد صلاته خلافا لزفر رح وذلك لان
وضع اليدين او الركبتين ليس بفرض فيكون وضعهما على النجس بمنزلة ترك
الوضع وهو لا يفسد وتحقيق ذلك انه انما يصير مستعملا للنجس اذا
كان حاملا للنجاسة تحقيقا وهو ظاهرا وتقديرا كما اذا كان فى مكان
وضع الوجه نجس فان النجاسة تصير وصفا للوجه باعتبار ان اتصالها
بالارض ولصوقه بها فرض لازم فصير ما هو صفة للارض صفة له
بخلاف ما اذا لم يكن اللصوق لازما فانه لا يقوى هذه القوة كذا فى التلويح

فصل المشروعات على نوعين ص وهى اربعة انواع وجه الحصر
ان الحكم اما ان يثبت بدليل مقطوع به او لا الاول الفرض والثانى اما
ان يستحق تاركه العقاب اولا والاول الواجب والثانى اما ان يستحق
الملامة اولا الاول السنة والثانى النفل وشمل الحصر المذكور الترك
كالحرام والمكروه تحريما وتنزيها لان ترك المنهى عنه فرض ان كان ثابتا
بدليل قطعى وواجب ان كان فيه شبهة وسنة ونفل ان كان دونه
كذا فى ابن نجيم عن التقرير واما المباح فقد نقل عن التقرير ايضا انه داخل
فى العزيمة لوكادة شرعية اذ ليس الى العباد رفعه وانما لم يذكره فى انواع
العزيمة لان غرضه بيان ما يتعلق به الثواب من العزائم لانها
مقدرة شرعا اشارة الى مراعاة المعنى اللغوى فى الاصطلاحى لان
الغرض لغة التقدير او القطع والثانى مراعى فيه ايضا كما اشار المصنف بقوله
ثبتت الخ ص قطعى احتراز عن الواجب لان دليله ظنى وقوله لا شبهة
فيه احتراز عن المباح الثابت بالكتاب كقوله تعالى كلوا واشربوا وعن
بعض المندوبات الثابتة به ايضا نحو قوله تعالى وافعلوا الخير فان شبهة
نكرة فى سياق النفى فعمت الشبهة ثبوتا ودلالة فلا بد فى دليل الفرض
من قطعيتهما وبه اندفع ما اورده ابن ملك من ان بعض المباحات والمندوبات
ثابت بدليل قطعى لان المراد بالقطعى ما لا يحتمل التأويل وعدم احتماله

ف

فصل المشروعات على نوعين لان العباد على نوعين
عنه وهى اثنتا عشرة الفصد الخ وترك
اسم لما هو صادر منا اعم من السنة
غير منفك بالعوارض بل انه لا يتحقق
والمراد به ما يشمل
الشارع حقا له
ابقوله انواع

فريضة وهى
ما لا يعتمل
نقصان لانها
شبه كلا
فيه كلا
الصلاة والزكوة والصوم والاربعة وهى
والفرض حكمه الثبوت ويصدق بالقطعى
العلم القطعى بثبوته ويصدق بالظنى
اى وجوب اعتقاد حقيقته

فى الامرين ممنوع فان المأمور به فيهما من منافعنا فهو لنا لا علينا ذكره ابن
نجيم او يقال الضمير فى ثبتت للفرضية بالمعنى اللغوى اى ثبتت قطعيته
بدليل قطعى بخلاف المباح والمندوب فانما ثبت بالقطعى اباحته وندبه لا لزومه

اى ينسب الى الكفر هو ما خوذ من اكفره اذا دعاه كافرا ومنه قوله
لا تكفروا اهل قبلتكم واما لا تكفر من التكفير فهو غير ثابت هنا وان كان ثابتا
فى اللغة كذا فى المغرب وحاصله انه من اكفر يكفر بضم الياء وكسر الفاء من
باب الافعال واذا بنى للمجهول تفتح الفاء والاصل حتى يكفر الشارع حامله
سواء انكر قولا او اعتقادا كذا فى التلويح ص ويفسق تاركه هذا لخاص
بالاركان بخلاف ما قبله فانه شامل لها وللايمان اكراه بالجر والتنوين
بدل من عذر او مضاف اليه ولا استخفاف ولا فهو كافر وهذا
معطوف على المجرور بالحرف اطلقه فشمل خبر الواحد والمشهور
والكتاب فيه اشارة الى الرد على ابن ملك حيث يفهم من ظاهر كلامه انه
حمله على خبر الواحد فاورد انه كما يثبت به يثبت بالمشهور وبالكتاب
الماول واجاب بانه حكم على الغالب هذا وفى ابن نجيم وهذا القسم اعنى
الواجب لم يكن ثابتا فى زمن النبى صلى الله عليه وسلم لان خبر الواحد الذى
مفهومه قطعى ليس بظنى فى حق من سمعه من فى النبى صلى الله عليه وسلم
كما ذكره فى فتح القدير من باب الامامة اه قال الشهاب فى العرف الناسم
وما ذكره من الدليل غير كاف فى عدم ثبوت الواجب فى زمنه صلى الله
عليه وسلم لانه يثبت بما هو قطعى الثبوت ظنى الدلالة كالاية الماولة الا
ان يقال ان الصحابة رض كانوا يرجعون فى بيان معنى الاية المحتملة الى
النبى صلى الله عليه وسلم لا الى اجتهادهم فصارت بالنسبة اليهم قطعية
الدلالة ايضا اه وفيه انه لا يظهر الرجوع اليه صلى الله عليه وسلم لمن كان غائبا عنه
او سمع الخبر من غيره فى النبى صلى الله عليه وسلم على ان رجوع جميع من كان حاضرا فى
حيز المنع والا لما وقع بين الصحابة اختلاف فى المحتملات والظاهر ان المراد
ان من سمعه من فى النبى صلى الله عليه وسلم لم يكن واجبا فى حقه وكذا من رجع اليه فى

اى ينسب الى الكفر بضم فسكون
التصديق ويفسق تاركه لوجوب
العمل بلا عذر اكراه ولا استخفاف
و واجب وهو ما ثبت بدليل
فيه شبهة اطلق
فشمل خبر الواحد والمشهور
والكتاب الماول كصيد فى القطع
فشمل الخاص والعام والمطلق والمقيد
والامر والنهى والمجمل والمبين
والظاهر والنص والمفسر والمحكم
والخفى والمشكل والمتشابه
الواحد

بيان معنى المحتمل وليس المراد نفى الوجوب فى زمنه عليه السلام
مطلقا بدليل التعليل فافهم ص وحكمه اللزوم عملا للدلائل الدالة
على وجوب اتباع الظن وفى التوضيح ويعاقب تارك الفرض والواجب الا
ان يغفر الله تعالى اهـ واقره عليه فى التلويح هنا ومرادهم الاستواء بينهما
فى اصل العقوبة وان اختلف فيما تكون العقوبة فان تارك الفرض يستحق
العقوبة بالنار وتارك الواجب يستحق العقوبة بحرمان الشفاعة كما فى
التلويح اول الكتاب من بحث الفقه ان المكروه نحريما يستحق فاعله محذورا
دون العقوبة بالنار بحرمان الشفاعة اهـ والواجب فى رتبة المكروه
نحريما والمراد بحرمان الشفاعة ان لا يشفع العاصى فى احد لا ان لا يشفع
فيه احد فان الشفاعة حق لاصحاب الكبائر كما بينه عليه الكمال ابن ابى
شريف فى حاشية شرح العقائد كذا فى ابن نجيم وتقدم هذا البحث فى
بحث النهى وذكرنا ما يخالفه هناك وسيأتى ايضا ص ويفسق تاركه
لخ قال ابن نجيم ظاهر تقييده اولا بالاستخفاف ان لا يفسق اذا لم يكن
مستخفا سواء كان متاولا اولا وظاهر تقييده ثانيا بالتاويل انه اذا
لم يكن مستخفا ولا متاولا فانه يفسق والحق انه ان كان متاولا فلا
يضلل ولا يفسق والا فان كان مستخفا يضلل لأن رد خبر الواحد والقياس
بدعة وان لم يكن متاولا ولا مستخفا يفسق لخروجه عن الطاعة بترك
ما وجب عليه كذا فى التلويح ونقله فى التقرير عن عامة الكتب اهـ ثم قال
موفقا بين قول الفقهاء انه اذا استخف بسنة او بحديث من احاديثه
عليه الصلاة والسلام كفر وقول الاصوليين هنا انه يضلل وقد ظهر
لى ان معنى الاستخفاف مختلف فيه فمراد الاصوليين به الانكار بغير تاويل
مع رسوخ الادب ومراد الفقهاء الانكار مع الاستهزاء ولا شك فى
كون الثانى كفرا اهـ وهو حسن فليحفظ تنبيه قال فى التلويح ثم استعمال
الفرض فيما ثبت بظنى والواجب فيما ثبت بقطعى شائع مستفيض كقولهم
الوتر فرض وتعديل الاركان فرض ونحو ذلك ولهذا سمى فرضا عمليا اى كقولهم

الزكاة

وحكمه اللزوم عملا كالفرض لا علما كما اذا استخف بخبر الواحد
عند المعارضة

واجب وهى الطريقة المسلوكة فى الدين من سيد المرسلين صلى الله عليه وسلم
او الراشدين او بعضهم كذا فى التحرير

الزكاة واجبة الصلاة واجبة ونحو ذلك فلفظ الواجب ايضا يقع على ما هو
فرض علما وعملا كصلاة الفجر وعلى ظنى هو فى قوة الفرض فى العمل وفوق
السنة كتعيين الفاتحة حتى لا تفسد الصلاة بتركها لكن تجب سجدة السهو
اهـ فقد افاد ان الفرض نوعان علمى وعملى والذى يظهر لى ان هذا مجاز
او اصطلاح خاص للفقهاء لما اطبق عليه الاصوليون من تعريف الفرض
بما ثبت بقطعى لا شبهة فيه ومن تقسيمهم الادلة السمعية الى اربعة انواع
كما مر اول الكتاب فالفقهاء لما راوا بعض الواجبات اقوى فى لزوم العمل
من بعض حيث يفوت الجواز بتركه كالوتر ومسح ربع الراس يجنحوا الى تسميته
فرضا عمليا لانه اشبه بالفرض من غيره وكان سبب ذلك ان المجتهد
قد يقوى عنده الدليل الغير القطعى بما يحفه من القرائن فيحكم بلزومه
عملا كلزوم الفرض وان لم يقو هذه القوة يحكم بلزومه عملا احتياطا
لكن دون لزوم الفرض القطعى فيكون ما حفته القرائن قد اشبه الفرض
من جهة العمل وسائر الواجبات من جهة الثبوت لعدم قطعية دليله
ولما كان بحث الاصولى الادلة واحكامها سموه واجبا نظرا الى دليله الذى
هو طريق ثبوته ولم يفرقوا بينه وبين غيره ولما كان بحث الفقهاء العمل
بالاحكام وراوا هذا القسم كالفرض فى العمل فوق القسم الاخر سموه فرضا
وقيدوه بالعملى احترازا عن العلمى الثابت بالقطعى الذى يحرم تركه قطعا
ويكفر منكره واطلقوا الواجب على ما هو دونه وقد يطلقونه عليه ايضا
كما يطلقونه على القطعى وكما يطلقون السنة على الثابت بها ومنه ما روى
عن الامام ان الوتر سنة فقوله فى فتح القدير من باب الوتر الفرض
العملى هو الواجب اى الواجب الاصولى وقولهم لا واجب فى الوضوء اى
اى الواجب الفقهى المقابل للفرض العملى هذا ما ظهر لى والله تعالى اعلم

ص وهو الطريقة المسلوكة فى الدين هذا فى الاصطلاح وفى اللغة
الطريقة مرضية اولا قال ابن نجيم واورد عليه شموله للفرض والواجب
فزيد عليه من غير افتراض ولا وجوب فاوردت عليه فى ش الكنز المندوب

فالاولى من غير لزوم على سبيل المواظبة والاحسن ما فى التحرير بانها ما واظب
عليه النبى صلى الله عليه وسلم مع الترك احيانا بلا عذر لياثم كونه بلا وجوب
اه وظاهره ان المواظبة بلا ترك اصلا تفيد الوجوب لا السنية وهو
خلاف ظاهر الهداية كما فى البحر فالاولى ان يزاد او مع الترك لكن بلا انكار
على من لم يفعل الا ان يدعى تعميم الترك بكونه حقيقة او حكما لان عدم الانكار
فى حكم الترك وينبغى تقييده ايضا كما فى النهر بما لم يكن وجوبه خصوصية كصلاة
الضحى قال فى البحر والذى ظهر للعبد الضعيف ان السنة ما واظب النبى صلى
الله عليه وسلم عليه لكن ان كانت لا مع الترك فهى دليل السنة المؤكدة
وان معه احيانا فهى دليل غير المؤكدة وان اقترنت بالانكار على من لم يفعله
فهى دليل الوجوب فافهم فان به يحصل التوفيق وحكمها ان بطالب
المرء باقامتها لم يذكر حكم الترك اكتفاء بذكره فى حكم نوعيها وهو يختلف
باختلافهما وفى ابن نجيم عن النوازل قالوا من ترك سنن الصلوات الخمس
ان لم يرها حقا كفر وان راها وتركها قيل لا يأثم والصحيح انه يأثم لأنه
جاء الوعيد بالترك قال وفى فتح القدير هذا اذا تجرد الترك عن استخفاف
بان يكون مع رسوخ الادب والتعظيم فان لم يكن كذلك دار بين الكفر
والاثم بحسب الحالة الباعثة على الترك ص فد تقع على سنة الرسول
عليه السلام وغيره من الصحابة كما اذا قال الراوى من السنة كذا يطلق
على سنة الرسول صلى الله عليه وسلم وعلى غيرها ولا ينصرف الى سنة
النبى صلى الله عليه وسلم بدون قرينة وعند الشافعى رح ينصرف
الى سنة النبى صلى الله عليه وسلم ونسب القول الاول فى التلويح الى الجمع
من المتاخرين وقال انه اختيار فخر الاسلام والثانى الى الشافعى وكثير
من اصحاب ابى رح ولا يتقيد الراوى القائل بذلك بكونه صحابيا او غيره
كما فى التحبير ومثله فى ابن نجيم عن التقرير وقال وكذا الخلاف فى قول الصحابى
امرنا بكذا ونهينا عن كذا اه يعنى لا يختص الامر والناهى به عليه السلام
لحديث عليكم بسنتى الخ اى فقد اطلق عليه السلام السنة على سنة
غيره

وحكمها ان تطالب السلف وبا قامتها تخرج
المرء من قيس الفرض ولا وجوب
الا ان السنة عند الاطلاق فيما يقابل
البدعة كما فى سنة الرسول عليه السلام
وعبره من الصحابة تحمل على الطريقة
الدائمة بين من يجرى
عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى

وفى التوضيح ان السلف كانوا يقولون سنة العمرين اه قال فى التلويح ولا يخفى
ان الكلام فى السنة المطلقة وهذه مقيدة وبهذا يخرج الجواب عن قوله
صلى الله عليه وسلم من سن سنة حسنة الحديث فان قوله من سن قرينة
صارفة عن التخصيص بالنبى صلى الله عليه وسلم ص وقال الشافعى رح
مطلقها اى السنة من الصحابى على ما فى الام او من المتكلم على لسان الشرع كما
ذكره السبكى كذا فى التحبير واخذها التكميل الدين كان الاولى اسقاط الواو
كما بانى فى نظيره لان ما ذكره تفسير لها وفى ابن نجيم عن فتح القدير من باب
الامامة سنة الهدى اعم من الواجب لغة كصلاة العيد ص وتاركها
يستوجب اساءة اى التضليل واللوم كما فى التحرير والمراد تاركها بلا عذر
على سبيل الاصرار كذا فى التحبير والاساءة دون الكراهة كذا فى التقرير
والتحقيق وغيرهما خلافا لما فى ابن نجيم من الفحش من الكراهة فتأمل
ص كالجماعة والاذان والاقامة قال فى التحرير وانما يقاتل المجتمعون على تركها
يعنى سنة الهدى للاستخفاف اه لان ما كان من اعلام الدين فالاصرار
على تركه استخفاف بالدين فيقاتلون على ذلك ذكره فى المبسوط ومن هنا
قيل لا يكون قول محمد فى اهل مصر تركوا الاذان والاقامة امروا بها فان
ابوا قوتلوا بالسلاح دليلا على وجوب الاذان كما استدل به بعضهم عليه
كذا فى التحبير وفى التلويح ان ترك السنة المؤكدة قريب من الحرام يستحق
حرمان الشفاعة لقوله عليه السلام من ترك سنتى لم ينل شفاعتى
اه قال ابن نجيم وهذا يقتضى ان المراد بحرمان الشفاعة عدم شفاعة
النبى صلى الله عليه وسلم فيه وهو خلاف ما قدمناه ص ونفل ويسمى
مستحبا ومندوبا ايضا كما فى المرآة وهو دون سنن الزوائد كما فى التلويح
ص وهو ما يثاب على فعله ترك تعريفه واقتصر على تحكمه وبينه
الشرح بانه ما شرع لنا لا علينا وبه خرج الواجب والسنة لان احياها
حق علينا واشار الى دفع ما يتوهم ان ما ذكره المص تعريف بقوله وحكمه
لكن غير اعراب المتن ولا يذم فيه اشارة الى ان المراد بعدم العقوبة

وقال السلام حماد على ما قدمناه
علية السلام سنة الهدى ولهذا لتكميل
نوعان سنة الهدى وتاركها يستوجب اساءة
الدين وتاركها دون الكراهة كالاذان
والاساءة دون الكراهة وتاركها
والاذان والاقامة وتاركها
وقيامه وقعوده ونطويل الركوع فى الفجر
وغيرها ونفل وهو ما شرع لنا لا علينا كالاكل
وحكمه ان يثاب على فعله ولا يذم على تركه

عدم الاساءة على تركه كما في ابن نجيم ولذا قال في الشرح الملكي كان ينبغي
ان يقول ولا يعاتب بالتاء او يقول ولا يذم على تركه كما قال صاحب
التقويم اهـ وانما لا يذم لعدم الفرضية والوجوب والسنية والمراد بالترك
الترك دائما فلا يرد ان صوم المسافر لا يذم تاركه مع انه فرض واما
الزيادة على ثلاث ايات في الصلاة فهي قبل تحققها نفل ثم تنقلب بعده
فرضا للدخول فيها تحت فاقرؤا ما تيسر كالنافلة تصير فرضا بعد الشروع

اى لاجل ان يثاب على فعله لا اى من حيث ذاته ولذا قيل انه يتوب
عن سنة الظهر فلا يرد ما صرحوا به من انه لو اتم وقعد على الركعتين
اثم لان ذاك لترك واجب القصر وتأخير السلام وترك تكبيرة الافتتاح
تأمل ثم رايت العلامة الكوراني في شرحه على منظومته اجاب بنحو ما قلت

لانه صار حقا لله تعالى اى والتعرض لحق الغير بلا فساد حرام

ص ولا سبيل الى صيانته اصل عبارة المتن ولا سبيل اليه ففصل
بين الضمير المتصل وبين الى بالمضاف المذكور فالضمير في صيانته من المتن
وانما فعل كذلك لان الضمير في اليه عائد الى صيانة المذكورة متنافكان
حقه التأنيث وفسر ابن نجيم مرجع الضمير بقوله اى الى حفظه وقال فان
الصيانة بمعنى الحفظ لكونه شرطا لبقائه عبادة لا لكونه عبادة فيه اشارة
الى الجواب عما يقال صحة الاجزاء المتاخرة وكونها عبادة متوقفة على صحة الاجزاء
وكونها عبادة فلو توقفت هي عليها لزم الدور وبيان تقرير الجواب انما
شرع فيه عبادة بدليل انه لو مات في اثنائه يثاب عليه والثواب شأن
العبادة ولكن شرط الاتمام لبقائه عبادة لا لكونه عبادة والحاصل ان
كل جزء عبادة متعلقة بما قبله وبما بعده ضرورة الاتحاد وجعل كل جزء
تقدم عليه شرطا لانعقاده عبادة ووجود الباقي لبقائه عبادة فلا دور
وانما يثاب لو مات في اثناء العبادة مع عدم تحقق شرط البقاء لان الموت
منهي لا مبطل فجعل العبادة كانها هذا القدر بمنزلة تمام عبادة الحج
للدلائل الدالة على كونه عبادة اى الشروع في النفل لعل الصواب ان

يقول

المقدمة

يقول اى ما اداه لانه هو الذي اشبه النذر في كونه صار لله تعالى واما
نفس الشروع فلا ولقوله دليل اخر على لزومه بالشروع فان الضمير فيه
لما اداه دليل اخر على لزومه بالشروع بيانه ان ما اداه صار لله تعالى
بالشروع كالمنذور صار لله تعالى بالنذر لكن المنذور صار لله تعالى
من جهة التسمية وما اداه من جهة الفعل وما صار لله تعالى من جهة
التسمية ادنى حالا مما صار لله تعالى من جهة الفعل ولما وجب صيانة
ما صار لله تعالى تسمية فما صار فعلا صيانته اولى فوجه الشبه بينه
وبين النذر في مطلق الصيرورة لله تعالى والفارق بينهما التسمية والفعل

ثم ابقاء الشيء اولى حذف هذه الجملة من هذا المحل للاستغناء
عنها بما سيذكره في محله وهو قوله لان البقاء اسهل من الابتداء
ثم لما وجب لصيانته ابتداء الفعل فحاصله انه اذا وجب اقوى الامرين
وهو ابتداء الفعل لصيانة ادنى الشيئين وهو ما صار لله تعالى تسمية
فلان يجب اسهل الامرين وهو ابقاء الفعل لصيانة اقوى الشيئين
وهو ما صار لله تعالى فعلا اولى كذا في التلويح والضمير في نذره الذي
قدره الخ من المتن فعل فيه كما فعل في سابقه بالرفع فاعل اى فاعل
وجب ولو ذكر قوله بالرفع وما بعده بعد قوله الفعل كما فعل ابن نجيم لكان
اولى ولسلم المتن من التغيير فانه قطع ابتداء عن الاضافة وما كان مضافا
اليه جره بفي قالوا هي ما تغير من عسر الى يسر من الاحكام كذا في
التحرير هذه الجملة وقعت في ما رايته من النسخ قبل قوله ورخصة وكانه
سهو من قلم الناسخ لانها تعريف للرخصة والظاهر انها زائدة لذكره تعقيبها
بعد وانسب عطف تفسير فقوله احق من حق لك بالضم ومعناه
ان اطلاق اسم الرخصة على احدهما انسب من الاخر والتسمية توصف
بالمناسبة لا من حق الشيء اذا ثبت اى احدهما في كونه حقيقة اقوى من
الاخر لكون الشيء حقيقة في معنى لا يقبل التشكيك حتى يكون اقوى واولى
اتم من الاخر اى اتم في المجازية اى ابعد من حقيقة الرخصة من

دليل اخر على لزومه بالشروع وتسمية
لا فعلا يتبين ان الوعد فيكون اداؤه
ما صار لله تعالى فعلا وهو الوفي
ثم ابقاء الشيء وجوده ثم لما اوجب
استهل من ابتداء ان قول ابتداء
نذر مع انه قول
صيانته فاعل وهو الشروع وفي
بالرفع
الفعل للنذور فلا يجب
صيانة ابتداء الفعل
وعرفه بقاؤه

الاخر اى عومل معاملة المباح فى سقوط المؤاخذة اشارة الى دفع ما يقال
ان الاستباحة مع قيام المحرم والحرمة توجب اجتماع الضدين وهما الحرمة
والاباحة فى شئ واحد مع قيام المحرم وهو الدليل المثبت للحرمة واحترز
به عن مثل الصيام فى الظهار عند فقد الرقبة فانه استبيح لعذر وهو فقد
الرقبة ولكن لا مع محرمه وهو ملكها ص كالمكره اى بالقتل كما فى التوضيح
برخص له الاجر لان حقه فى نفسه يفوت عند الامتناع صورة
ومعنى اما صورة فبتخريب البنية واما معنى فبذهوف الروح وفى الاقدام
عليها لا يفوت حق الله تعالى معنى لان الركن الاصلى وهو التصديق قائم
ص وافطاره فى رمضان اى بعد صومه وهو صحيح مقيم فانه برخص له
الفطر لئلا يفوت حقه صورة ومعنى لا الى بدل وحق الله تعالى يفوت الى
بدل وهو القضا فيد نا بهما لانه لو مريضا او مسافرا لا يكون ترخصه من
هذا القسم لانه لو لم يفطر حتى قتل كان اثما لانه لما اباح له الافطار صار رمضان
فى حقه كشعبان ص وترك الخائف الخ معطوف على المكره لا على اجراء
لانه لا اكراه هنا واليه اشار الشارح بزيادة الكاف وبنبه بهذا المثال على ان
المراد بقيام المحرم اعم من ان ترجع الحرمة الى الفعل او الى الترك كما فى
التلويح اى المكره قال فى العزمية انت خبير بان ترك الخائف على نفسه
الامر بالمعروف اجنبى عن مسئلة المكره فارجاع هذا الضمير الى المكره
مع وجود ذلك الاجنبى فى البين ركيك لا يخفى والذى يظهر ان يرجع
الى الخائف على نفسه ويحتمل ان يكون مراد الشارح ايضا ذلك بناء على كون
الخائف على النفس فى هذه الصورة من جهة الاكراه ص وتناول المضطر
بالجر عطفا على المكره لا على اجراء لانه لا اكراه هنا وفى التمثيل به مع
التمثيل باتلافه مال الغير اشارة الى ان النصوص الدالة على اولوية
الاخذ بالعزيمة وان وردت فى العبادات وفيما يرجع الى اعزاز الدين لكن
حق العباد ايضا كذلك فيما سا عليه لما فى ذلك من اظهار التصلب فى الدين
ببذل نفسه فى الاجتناب عن المحرمات ولذا قال محمد فيه كان ماجورا ان شاء

الله

الفطع او

اما الحق نوعى الحقيقة فلا سبيل اى سقوط
عموما مع قيام السبب الحرم
والحرمة وهو الحكم فلقيامها
الكفر ان القلب
افطاره فى
على نفسه
عن المنكر
احرامه وتنا ول الغير بغير اذنه
الخمصة مال الغير بغير اذنه

الله تعالى كذا فى التلويح برخص له فى ذلك لان حق الغير لا يفوت الا صورة
لا بخباره بالضمان لبذل نفسه لاقامة حق الله تعالى اى لتفويت حقه
صورة ومعنى رعاية لحق الله تعالى صورة ومعنى فكان جهادا فى سبيل الله
لاعلاء كلمة الله فكان شهيدا كما فى الجهاد مع الكفار لما روى ان مسيلمة
الكذاب اخذ رجلين من اصحاب النبى صلى الله عليه وسلم فقال لاحدهما
ما تقول فى محمد قال رسول الله قال فما تقول فى قال انت ايضا فخلاه وقال
للاخر ما تقول فى محمد قال رسول الله قال فما تقول فى قال انا اصم فاعاد عليه
ثلاثا فاعاد جوابه فقتله فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال
اما الاول فقد اخذ برخصة الله تعالى واما الثانى فقد صدع بالحق فهنيئا
له كذا فى التلويح فلذا كان دون الاول اى لكون الحكم وهو وجوب الصوم
فى المثال المذكور تراخى الى وقت زوال العذر واما وجه كونه حقيقة فمن
حيث ان السبب وهو شهود الشهر قائم وهو شهود الشهر اى فى
مثالنا المذكور والا فالضمير فى سببه عائد الى النوع كالضمير فى حكمه وهو ع
فشهود الشهر فرد من افراد سببه وتردد فى الرخصة بالجر عطف
على قوله كمال المجرور باللام وهو دليل ثان على ان العزيمة اولى وتقريره
ان العمل بالرخصة وترك العزيمة انما شرع للتيسر والتيسر حاصل فى
العزيمة ايضا وهو عدم انفراده بالقضاء والناس يأكلون فالاخذ بالعزيمة
موصل الى ثواب مختص بالعزيمة ومتضمن للتيسر مختص بالرخصة فالاخذ
بها اولى فالفطر اى ان لم يخف الهلاك والا فالفطر واجب نص عليه
فى البدائع وهو ما قاله الشارح ولو صبر حتى مات اثم بل صرح فى الخلاصة
بكراهة الصوم ان اجهده كما نقله فى البحر كالاعمال الشاقة كقرض
موضع النجاسة واداء الربع من الزكاة واشتراط قتل النفس فى صحة
التوبة وبت القضا بالقصاص عمدا كان او خطأ واحراق الغنائم وتخريب
العروق فى اللحم والسبت والطيبات بالذنوب وان لا يطهر من الجنابة
والحدث غير الماء وكون الواجب من الصلاة فى اليوم والليلة خمسين

برخص له فى ذلك وحكمه اى هذا القسم
ان الاخذ بالعزيمة اولى لبقاء الحرم
والحرمة حتى لو صبر حتى قتل كان
شهيد البذل نفسه لاقامة حق
الله تعالى والثانى من نوعى الحقيقة
ما استبيح مع قيام السبب الحرم
لكن الحكم تراخى عن السبب الى
وقت زوال العذر فلذا كان دون
الاول كالمسافر رخص له الفطر
الاول كالمسافر رخص له الفطر وهو
مع قيام سبب الصوم وهو شهود الشهر تراخى الى
وحكمه اى هذا النوع ان الاخذ
الخ الى السفر وفى
الفضا
وفى
من نوعى
الشاقة

وان لا يجوز الصلاة الا فى المسجد وحرمة الجماع بعد العتمة فى الصوم والاكل
بعد النوم فيه وكتابة ذنب المذنب ليلا على باب داره صباحا كذا فى التحرير وشرحه

كلزوم الغل الخ وهو ما روى ان بنى اسرائيل اذا قاموا يصلون لبسوا
المسوح وغلوا ايديهم الى اعناقهم وربما يثقب الرجل ترقوته وجعل فيها
السلسلة واوثقها الى السارية يحبس نفسه على العبادة فالاغلال على
حقيقتها وليست مستعارة للمواثيق بجامع اللزوم كما قيل لامكان الحقيقة
فكان الاولى لشارح عدم الاتيان بالكاف وان يقول اى لزوم الاغلال واشار
الى ان الكلام على تقدير مضاف وعطفه على الاصر من عطف الخاص على
العام لما فى القاموس الاصر بالكسر العهد والذنب والثقل ص لان
الاصل لم يبق مشروعا دليل على صحة تسميته رخصة وعلى كونه مجازا كاملا
لا حقيقة اما الاول فلانه كان مشروعا فلم يبق واما الثانى فلانه لم يبق =
مشروعا بالنسبة الى احد بخلاف النوع الاخير فان العزيمة فيها بقيت
مشروعة فى الجملة وبخلاف ما اذا حرم الصوم على المريض الذى يخاف
التلف فانه صار غير مشروع فى حقه لا غير كذا فى التلويح ص والنوع
الرابع اى الذى هو رخصة مجازا لكنه اقرب من حقيقة الرخصة من الثالث
ص ما سقط عن العباد مع كونه مشروعا فى الجملة اى فى بعض الاوقات
كما فى حالة الحضر وعدم الاضطرار والخوف فمن حيث انه سقط فى محل
الرخصة كان نظير القسم الثالث وكان مجازا اذ ليس فى مقابلته عزيمة
ومن حيث انه بقى السبب والحكم مشروعا فى الجملة اخذ شبها بالحقيقة ولكن
جهة المجاز غالبة لان جهة المجاز بالنظر الى محل الرخصة وشبه الحقيقة
بالنظر الى غير محلها فكان جهة المجاز اقوى فانه اسقاط للواجب حقيقة
الضمير فى انه راجع للقصر يعنى ان القصر اسقاط للواجب على المسافر حقيقة
بمعنى انه فرضه الاصلى والواجب عليه من اول الامر فاذا فعله فقد ادى
ما عليه حقيقة فان المشروع فى السفر هو القصر لقول عائشة رض فرضت
الصلاة ركعتين ركعتين فاقرت فى السفر وزيدت فى الحضر فعلى هذا فالقصر

ف

فى السفر عزيمة وعامتهم يطلقون عليه رخصة اسقاط وهو العزيمة
واما حكاية صاحب غاية البيان اختلاف المشايخ فى ان القصر عزيمة
او رخصة فقد تعقبه فى فتح القدير بانه غلط لان من قال رخصة عنى
رخصة الاسقاط وهو العزيمة وتسميتها رخصة مجاز وهذا بحيث
لا يخفى على احد اهـ كذا نقله ابن نجيم واشار اليه الشارح بقوله ومن قال رخصة
الخ والحاصل ان بعضهم اطلق على القصر اسم العزيمة وبعضهم رخصة
اسقاط وبعضهم رخصة وكلامهم فى المال واحد فمن قال رخصة عنى
رخصة اسقاط وهو العزيمة قال الامر الى ان القصر عزيمة وهذا قال
صاحب التنوير صلى الفرض الرباعي ركعتين قال الشارح فى شرحه عليه لقول
ابن عباس رض ان الله فرض على لسان نبيكم صلاة المقيم اربعا والمسافر
ركعتين ولذا عدل المصنف عن قولهم قصر لان الركعتين ليستا قصرا حقيقة
عندنا بل هما تمام فرضه والاكمال ليس رخصة فى حقه بل اساءة اهـ فان
قلت قد روى ان عمر رض قال انقصر الصلاة ونحن امنون فقال عليه
السلام ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته وهذا يدل
على انه رخصة وان الاصل الاتمام قلت قد نقل الشارح فى شرحه على التنوير
عن شراح البخارى ما يحصل به التوفيق وهو ان الصلوات فرضت ليلة
الاسراء ركعتين سفرا وحضرا الا المغرب فلما هاجر النبى صلى الله عليه
وسلم واطمأن بالمدينة زيدت الا الفجر لطول القراءة وفيها والمغرب لانها
وتر النهار فلما استقر فرض الرباعية خفف منها فى السفر عند نزول
قوله تعالى فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة وكان قصرها فى السنة
الرابعة من الهجرة قالوا وبهذا تجتمع الادلة اهـ وعلى هذا فما اشعر بان القصر
عزيمة فبالنظر الى ابتداء الفرضية وانها كانت فى السفر ركعتين وما اشعر
بانه رخصة فبالنظر الى الانتهاء وانها زيدت فى الصلوات الثلاث حضرا
وسفرا فاقرت فى السفر هذا واعلم ان تفسير المصرح للنوع الرابع بقوله
كقصر الصلاة فى السفر غير مناسب على ظاهره لان القصر فى السفر ليس

الحضر وقصرت فى السفر

ما سقط عنه اى فى بعض الاوقات كما فى السفر فانه سقط عنه فى بعض
الاوقات وهو حالة الحضر مع كونه مشروعا فى الجملة فى حق المسافر
لكن سقوطه عنه فى السفر ليس حقيقة ومن قال رخصة عنى
رخصة الاسقاط وهو العزيمة
والتسمية رخصة مجاز كما
الاتمام خلافا للشافعى رح

مما سقط عن العباد مع كونه مشروعا فى الجملة قيل هو على تقدير مضاف
اى كترك قصر الصلاة فى السفر لان الساقط عن العباد انما هو الاتمام فى
محل السفر مع كون الاتمام مشروعا فى غير السفر فالاتمام رخصة والقصر
عزيمة قال ابن نجيم و لقائل ان يقول اذا كان الاتمام فى السفر هو الرخصة
لانه الساقط فينبغى ان يكون رخصة حقيقة لا مجازا لانه فى مقابلته عزيمة
ولذا صرح فى فتح القدير بان تسمية القصر رخصة انما هو مجاز فالواجب
ان لا يمثل للنوع الرابع لا بالاتمام ولا بالقصر لان الاتمام رخصة حقيقة
لا مجازا والقصر ليس برخصة بل عزيمة ولم ار من اوضح هذا المبحث والله
اعلم بالحقيقة اهو قلت وعلى تسليم ان القصر رخصة لا يصح التمثيل به ايضا لما
ذكره بقى ان ما ذكره من ان الاتمام رخصة حقيقة فيه بحث ظاهر لانها ما تعتبر
من عسر الى يسر كما فى التحرير وهنا الامر بالعكس فتدبر ثم رأيت فى البدائع
ان بعض مشايخنا سمى الاكمال رخصة قال وهذا خطأ على اصلنا واستدل
بنحو ما ذكرته والحاصل فى تحرير هذا المحل ان يقال ان الرخصة هنا هى
الساقط من حيث وصف السقوط وان مدار الرخصة هو التخفيف والتيسير
فبالنظر الى الاول عبر عن الساقط بالسقوط فى قوله سقوط حرمة
الخمر وسقوط غسل الرجل وكذا قوله كقصر الصلاة لانه سقوط شطرها
كما فى المعراج عن المبسوط فكانه قال كسقوط شطر الصلاة والا فالساقط
عنا مع كونه مشروعا فى الجملة هو شطر الصلاة وحرمة الخمر والمبتة
وغسل الرجل لا سقوط ذلك ولذا قال ثم فيما يأتى فالغسل رخصة
وقد يعبر بما هو نتيجة ذلك السقوط وقد لكنه فيقال مسح الخف وصلاة
المسافر رخصة اسقاط وكذا قصر الصلاة على معنى الصلاة المقصورة
وذلك بالنظر الى المعنى الثانى لان ذلك مناط اليسر والتخفيف فقد ظهر
صحة التمثيل بقصر الصلاة من غير حاجة الى تقدير ص فى حق
المضطر والمكره اورد عليه ان المكره ان كان مضطرا لم يكن لذكره فائدة وان
لم يكن مضطرا لم يدخل فى الا ما اضطررتم واجيب بان كل مكره بما فيه الجأ على

ما هو

وسقوط الحرمة فتخيير الرخصة والعزيمة ثم قال وحرم منها ساقط
مات على العزيمة اثم قال والفرق بين هذا وبين الثانى ظاهر
ان الحرمة قائمة فى الثانى وهنا غير قائم
الا استثناء الخمر والمبتة فى المضطر
والمكره

ماهو المراد هنا مضطر من غير عكس الا ان الاضطرار نوعان ما يكون من
جهة الشرع وما يكون من جهة الغير وهذا هو الذى يسمى بالاكراه عرفا
ويستبد بنوع من الاحكام فيكون فى ذكره اشارة الى النوعين جميعا او الى
انهما فى هذا الحكم سواء كذا فى التحبير فتجب الرخصة اخ اعلم ان فى هذه
العبارة خللا والنسخ فيها مختلفة ففى عامة النسخ ذكر قول المص الخمر والمبتة
فى حق المضطر والمكره فى اثناء العبارة بعد قوله للا ستثناء والصواب
تقديمه على قوله فتجب الرخصة ووقع فى بعضها ولو فاتت العزيمة اثم
والصواب ما فى بعضها ولو مات للعزيمة ووقع فى بعضها لان المستثنى
لا يحل الا فى الا ما اضطررتم اليه باداة الحصر بعد لا يحل وكان معناها
لان المستثنى الذى هو الاكل من المبتة ونظائرها لا يحل الا فى حالة الضرورة
المفهومة من قوله تعالى الا ما اضطررتم اليه وفى بعضها بدون الاداة المذكورة
ولا معنى لها وفى بعضها اصلح قوله لا يحل بقوله داخل وفيه ان المقصود
بيان اخراج الخمر والمبتة فى حق المضطر من المحرم وعليه فكان الاولى ان يقول
لان المستثنى خارج بالا ما اضطررتم اليه وعبر الشهاب المبنى فى العرف الناسم
بقوله لان المستثنى الاكل فى الا ما اضطررتم اليه والظاهر ان هذا هو الصواب
والفرق بين هذا اى النوع الرابع والنوع الثانى ان المحرم قائم فى الثانى
كما مر وهنا غير قائم للا ستثناء فى قوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم
اى فى اية حرمت عليكم المبتة الا ما اضطررتم اليه فالنص المحرم لم يتناولها
حالة الاضطرار لكونها مستثناة فبقيت مباحة بحكم الاصل وبمثل قوله
تعالى خلق لكم ما فى الارض جميعا قال فى التلويح واما فى شرب الخمر فلان
حرمتها لصيانة العقل اى القوة المميزة بين الاشياء الحسنة والقبيحة
ولا يبقى ذلك عند فوات النفس اى البنية الانسانية لفوات القوى
القائمة بها عند فواتها او اختلال تركيبها وان كان النفس الناطقة التى هى
الروح باقية حتى لو صبر حتى مات او قتل اثم هذا مكرر مع قوله
اولا ولو مات للعزيمة اثم يعنى انه يأثم كما لو امتنع من شرب الماء وكاد

ان المستثنى لا يحل الا فى الا ما اضطررتم
اليه حتى لو صبر حتى مات او قتل اثم
وسقوط غسل الرجلين فى مدة المسح

الخبز حتى لو مات لا لفائه بنفسه الى التهلكة من غير ملجئ لكن هذا اذا علم = بالاباحة فى هذه الحالة لان فى انكشاف الحرمة خفاء فيعذر بالجهل كذا فى التحبير عن الاسبيجابى وسيذكره الشارح اخر الكتاب وتسمى رخصة اسقاط ايضا كما يسمى عزيمة وتسميته رخصة بناء على ان الغسل ساقط حالة التخفيف وان المسح شرع للتيسير هذا وقد اعترض الزيلعى على تسميتهم المسح رخصة اسقاط بانها هى التى لم تبق العزيمة فيها مشروعة وهنا لو لم تكلف وغسل رجليه من غير نزع اجزاه عن الغسل حتى لا يبطل بانقضاء المدة واجيب بان عدم مشروعية الاصل بمعنى عدم الحل لا عدم الصحة وفيه كلام طويل الذيل مبسوط فى البحر وفيما علقته عليه فصل الاسباب والعلل للاحكام الشرعية ص باضافتها من كون الامر مطلقا او مقيدا ومن كون النهى عن حسى او شرعى ونحو ذلك ص لطلب الاحكام اى المحكوم بها وهى العبادات وغيرها لان الطلب لا يتعلق بنفس الحكم بل بالمحكوم به ص وعلل بتشير به الى ما تضاف اليه الاحكام ليس اسبابا فقط لما قال فى التوضيح واعلم ان ما تنز عليه الحكم ان كان شيئا لا يدرك العقل تاثيره ولا يكون بصنع المكلف كالوقت للصلاة يخص باسم السبب وان كان بصنعه فان كان الغرض من وضعه ذلك الحكم كالبيع للملك فهو علة ويطلق عليه اسم السبب مجازا وان لم يكن هو الغرض كالشراء لملك المتعة فان العقل لا يدرك تاثيرا لفظ اشتريت فى هذا الحكم وهو بصنع المكلف وليس الغرض من الشراء ملك المتعة بل ملك الرقبة فهو سبب وان ادرك العقل تاثيره كما ذكرنا فى القياس يخص باسم العلة فان السبب لوجوب الايمان حدوث العالم يعنى ان سبب الايمان بالله تعالى اى التصديق والاقرار بوجوده ووحدانيته وسائر صفاته على ورد به النقل وشهد به العقل هو حدوث العالم اى كون جميع ما سوى الله تعالى من الجواهر والاعراض مسبوقا بالعدم وانما سمى عالما لانه علم على وجود الصانع به يعلم ذلك ولانخفاء فى ان وجوب

فصل
الامر والنهى

الايمان

الايمان بايجاب الله تعالى الا انه نسب الى سبب ظاهر تيسيرا على العباد وقطعا لحج المعاندين والزاما لهم لئلا يكون لهم تشبث بعدم ظهور السبب ومعنى سببية حدوث العالم انه سبب لوجوب الايمان الذى هو فعل العبد لا لوجود الصانع او وحدانيته او غير ذلك مما هو ازلى وذلك ان الحادث يدل على ان له محدثا صانعا قديما غنيا عما سواه واجبا لذاته قطعا للتسلسل ثم وجوب الوجود ينبئ عن جميع الكمالات وينفى جميع النقائص كذا فى التلويح ص ولوجوب الصلاة الوقت لقوله تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس ولانها تضاف اليه كما يقال صلاة الفجر ونحوها ولتغيرها بتغيره صحة وفسادا وكراهة ولتجدد الوجوب بتجدده ولبطلان التقديم عليه

ولوجوب الزكاة ملك نصاب نام يعنى ان المراد من قول المص ملك المال ملك النصاب النامى اى تحقيقا او تقديرا وكان سببا لها لاضافتها اليه فى قوله عليه السلام هاتوا ربع عشر اموالكم ولتضاعف الوجوب بتضاعف النصب فى وقت واحد والحول شرط لوجوب الاداء والصوم شهر رمضان اللام فى للصوم وفيما بعده الى قوله والطهارة من الشرح ثم ان الموافق لكلام المص ان يقول ايام شهر رمضان ولعله انما اسقط الايام ليشمل كلامه المذهبين فى ذلك فان المتاخرين اتفقوا على ان سبب وجوب صوم رمضان هو الشهر لانه يضاف اليه ويتكرر بتكرره الا ان شمس الائمة ذهب الى ان السبب هو شهود الشهر اعنى الايام بلياليها والليالى جميعا وذهب الاكثرون وهو المختار عند المص الى ان كل يوم سبب لصومه بمعنى ان الجزء الاول الذى لا يتجزا من اليوم سبب لصوم ذلك اليوم لان صوم كل يوم عبادة على حدة وتمامه فى التلويح ولصدقة الفطر راس يمونه ويلى عليه اى يقوم الانسان بكفايته ويتحمل نفقته بسبب ولايته عليه الولاية المطلقة من التزويج والاجارة وغيره والمؤنة نفاذ القول على الغير شاء او ابى فلا يكون الراس سببا حتى يجتمع فيه الوصفان الولاية والمؤنة فخرج الصغير الذى له مال يجب نفقته فيه لانعدام

ولوجوب الصلاة الوقت ولوجوب الزكاة ملك نصاب نام والصوم شهر رمضان ولصدقة الفطر راس يمونه ويلى عليه

المؤنة على غيره في حقه حتى الاب عند ابي ح وابي يوسف رح وان وجدت
الولاية المطلقة للاب عليه والابن البالغ الزمن المعسر والمراة لانعدام
لانعدام الولاية المطلقة للاب والزوج عليهما وان وجدت لهما عليهما
كذا في التحرير واستدلوا على سببية الراس الموصوفة بقوله صلى الله عليه
وسلم ادوا عمن تمونون وبتضاعف الواجب بتضاعف الراس والاضافة
الى الفطر يعارضها الاضافة الى الراس وهي تحتمل الاستعارة ايضا فلا تضاعف الوجوب كما في التوضيح وللحج البيت للاضافة اليه في قوله
تعالى ولله على الناس حج البيت والاضافة من دلائل السببية ولذا لم
يتكرر واما الوقت فشرط لجواز الاداء والاستطاعة شرط لوجوبه

وللعشر الارض النامية تحقيقا اى سببه الارض النامية بالخارج
تحقيقا بان يوجد النماء لها في نفس الامر لان العشر اسم اضافي اذ هو
لواحد من عشرة فما لم يتحقق خارج لا يتحقق عشر كذا في التحبير وللخراج
النامية تقديرا من حيث التمكن من الزراعة اى سببه النامية بالخارج تقديرا
وهو التمكن من الزراعة والانتفاع بالارض لانه ليس من جنس الخارج اذ
هو مقدر بالدراهم فلم يتعلق بالخارج ولوجوب الطهارة الصلاة اى
السبب لوجوب الطهارة الصلاة اى وجوب اداء الصلاة المفروضة
وارادة النافلة واما الحدث فشرط لوجوب الطهارة ولذا لو توضأ قبل
الوجوب وصلى الفرض جازت لان المعتبر في الشرط حصوله لا تحصيله
كذا ذكر ابن نجيم انه حققه في شرحه على الكنز وهو لما نقله عنه الشرنبلالي
على التنوير بقوله صاحب البحر قال بعد سرد الاقوال ونقل كلام الكمال
الظاهر ان السبب هو الارادة في الفرض والنفل لكن يترك ارادة النفل ليسقط
الوجوب ذكره الزيلعي في الظهار وقال العلامة قاسم في نكته الصحيح ان
سبب وجوب الطهارة وجوب الصلاة او ارادة ما لا يحل الا بها اهـ وما
نقله عن العلامة قاسم هو عين ما ذكر انه حققه في شرحه على الكنز
الا ان يقال انه استظهر غير ما حققه وهو بعيد فليحرر كذا في العرف الشامي

وما

وما نقله الشارح عنه هو المذكور في البحر ولكن مقتضاه انه لا يجب عليه الوضوء
ولا يأثم بتركه اذا لم يرد صلاة الفرض وان خرج الوقت وهو خلاف مقتضى
الاول ويحتاج الى تحرير وانما كانت الصلاة سببا لها لاضافتها اليه وثبوتها
بثبوتها وسقوطها بسقوطها وللشروعية المعاملات تعلق بقاء العالم
اى يعني ان ارادة الله تعالى بقاء العالم الى حين علمه وزمان قدره سبب
لشروعية البيع والنكاح ونحو ذلك وتقريره ان الله تعالى قدر لهذا النظام
المنوط بنوع الانسان بقاء الى قيام الساعة وهو مبني على حفظ الاشخاص
اذ بها بقاء النوع والانسان لفرط اعتدال مزاجه يفتقر في البقاء الى امور
صناعية في الغذاء واللباس والمسكن وذلك يفتقر الى معاونة ومشاركة
بين افراد النوع ثم يحتاج للتوالد والتناسل الى ازدواج بين الذكور والاناث
وقيام بالمصالح وكل ذلك يفتقر الى حصول كلية مقررة من عند الشارع
بها يحفظ العدل والنظام بينهم في باب المناكحات المتعلقة ببقاء النوع والمتابعات
المتعلقة ببقاء الشخص اذ كل احد يشتهي ما يلائمه ويغضب على من يزاحمه
فيقع الجور ويختل امر النظام فلهذا السبب شرعت المعاملات كذا في التلويح
ص واسباب العقوبات والحدود الحدود جمع حد وهو عقوبة مقدرة
لله تعالى وهي حد الزنا والشرب والقذف والسرقة وعطفها على العقوبات
من عطف الخاص على العام لشمول العقوبات القصاص والجزية والتعزير
وقوله والكفارات هي كفارة القتل خطأ والظهار واليمين والافطار في رمضان
عمدا وكفارة قتل الصيد ص وامر دائر الخ اى بان يكون مباحا من وجه
محظورا من وجه اخر على ما سيبين للكفارات التي هي دائرة بين العبادة
والعقوبة فان السبب يكون على وفق الحكم فاسباب العقوبة المحضة تكون
محظورات محضة واسباب الكفارات لما فيها من معنى العبادة والعقوبة تكون
امورا دائرة بين الحظر والاباحة فانه من حيث الرمي الى الصيد مباح
اى فيصلح سببا للكفارة الدائرة بين عبادة وعقوبة بخلاف القتل العمد
فانه محظور محض فلا يصلح سببا لها وكذا يمين الغموس لانه كبيرة محضة

واضيف ص

ص وانما يعرف السبب بنسبة الحكم اليه يعني في كلام الشارع ولذا قال في
فتح القدير في بحث الطهارة السببية انما تثبت بدليل الجعل لا بمجرد التجويز كذا
في ابن نجيم ص ان يكون اى الشيئ المضاف اليه سببا له اى للمضاف
وكماله في اضافة السبب الى المسبب كذا في النسخ والصواب تقديم المسبب اسم
المفعول هذا واعلم ان ماذكره المص من بيان الاسباب طريقة المتاخرين
واما المتقدمون من مشايخنا فقال سبب وجوب العبادة نعم الله تعالى
علينا شكرا لها وحرر ابن نجيم انه لا مخالفة بينهما فالمتقدمون ارادوا
الاسباب الحقيقية والمتاخرون الاسباب الظاهرة والله تعالى اعلم

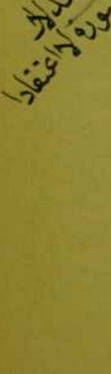
ثم بحث الكتاب ويليه بحث السنة اماتنا الله
تعالى عليهما بمنه وكرمه امين

باب بيان اقسام السنة شروع في الاصل الثاني من الاصول الاربعة
للاحكام والسنة في اللغة الطريقة والعادة وفي الاصطلاح في العبادات
النافلة وفي الادلة وهو المراد هنا ما ذكره الخ بقوله هو المروي الخ والمراد
به غير القران والمروي من اقواله صلى الله عليه وسلم سمي حديثا وخبرا
وتقريراه سكوته صلى الله عليه وسلم عند امر بعاينه من مسلم
ص في السنة اى ثابتة في السنة كما هو موجود فيما كتب عليه الشراح
اى قسم منها وهو الخبر لان الاقسام السابقة لا تجري فيما عداه وكذلك يقال
في قوله لبيان ما تختص به السنة المراد قسم منها وهو الخبر فان الاقسام الاربعة
المذكورة في هذا الباب خاصة به لان قوله عليه السلام حجة كالكتاب
اى وهو كلام مستجمع لوجوه الفصاحة فتجري فيه هذه الاقسام فيما
الى السنة كاف للتشبيه لا تشبيه هنا بل المراد التمثيل لان للكامل
فردا اخر فيه ان الكلام في كيفية الاتصال بنا والمسموع منه صلى الله عليه
وسلم ليس متصلا بنا سماعا بل باحد الطرق الثلاثة الا ان يقال المراد
من قوله بنا ما يصدق على الصحابة ومن بعدهم اى بالمكلفين تأمل ولا صواب
جعل الكاف للاستقصاء كالآية في قوله كالمشهور ص لا يحصى عددهم

فسره

قال في القاموس غب عادة الا انه لا يمكن احصاؤه فانه ليس بشرط كذا في ابن نجيم يعني اتفاقا
لخالفة صبغ غب الجمهور انه ليس بشرط بل المعتبر عندهم ان يرويه قوم يحصل العلم
مذهب بعدت بخبرهم قال ابن نجيم فان الحجاج او اهل جامع اذا اخبروا عن واقعة متعهم
مذهب البعد يقل عن اقامة الحج او الصلاة يحصل العلم بخبرهم مع كونهم محصورين كذا في
مذهب وفاية البيان التقرير قال في التحرير وهو الحق وعلى كل من القولين لا يشترط للتواتر
مذهب عددا معين والقول به قول بلا دليل كما في التلويح ص ولا بتواطوهم
السلام فلا يتصور نواطؤهم ومصداقه على الكذب جعله ابن نجيم تفسيرا للكثرة واليه يشير قول الخ لكثرتهم يعني
شرائطه فكل ان المعتبر في كثرة المخبرين بلوغهم حدا يمتنع عند العقل تواطوهم على الكذب
عدد الاولى لان واما قوله او لعدم التهم فهو مستدرك اذ العدالة ليست بشرط في المتواتر
احاد الاصل كما صرح به في التلويح لكن ذكر في التقرير ان اشتراط العدالة وكذا الاسلام
كما في الغنية قال الشارح لذا قال به قوم واختاره فخر الاسلام لان الكفر والفسق مظنة الكذب والمختار
البعد قلت في كلام الخ مبني عليه لكن رده في التحرير وترك قيد الخر ذكره في التلويح والتحرير
زيد بحتى نصه وهو ان يكون المتواتر مستندا الى الحس سمعا او غيره حتى لو اتفق اهل اقليم
نقله الهم فقات على مسئلة عقلية لم يحصل لنا اليقين حتى يقوم البرهان عليها فالحاصل
شرط القاعدة ان مشروطه ثلاثة كما في التحرير تعدد النقلة بحيث يمتنع التواطوء على الكذب
فيه والعدد استواء الطرفين والوسط في ذلك في الكثرة
الطرفية الوسط عادة والاستناد الى الحس واستواء الطرفين والوسط في ذلك
ولابد التقاطع اى وفي الاستناد الى الحس على ما مر من اضافة الشيئ الى مرادفه قال في
دل على كذبهم العزمية فيه ان اضافة الشيئ الى مرادفه كليث اسد غير جائزة عند جمهور
فيها نقلوا والخبر النحاة وان جوزه الفراء واستصوبه الرضي ولا ضرورة في حمل العبارة المذكورة
انما يحكم متواترا على ذلك لان العلم قد يعم الظن واليقين فيكون من باب اضافة العام الى
اذا لم يخبر قاطع الخاص كبلد بغداد ص على ضرورة بالان نجد من انفسنا العلم الضروري
بالبلاد النائية كمكة وبغداد والامم الخالية كالانبياء والاولياء بحيث لا يحتمل
النقيض اصلا وما ذاك الا بالاخبار لا نظر يرد على المعتزلة والنظري
ما يتضمنه النظر الصحيح والضروري ما لا يفتقر الى تركيب الحجة لا اعتقادا

واوله كاخره ص



مبحث خبر الواحد

لان الامة تلقته بالقبول وهذا نفي للشبهة المعنوية لان اتصاله بيان للشبهة صورة وانما لم يثبت قطعا لكونه احاد الاصل ولا يجعله ذلك بمنزلة خبر الواحد لان اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم تنزهوا عن وصمة الكذب ثم حصل زيادة ورجحان بعد وتلقيه الامة بالقبول وانما لم يجعله ذلك بمنزلة المتواتر لان تنزههم من وصمة الكذب لا يفيد صدق النقل قطعا صوانه يوجب علم الطمانينة وهي زيادة توطين وتسكين يحصل للنفس على ما ادركته فان كان المدرك يقينا فاطمئنانها زيادة اليقين كما يحصل للمتيقن بوجود مكة بعد مشاهدتها وان ظنيا فاطمئنانها رجحان جانب الظن بحيث يكاد يدخل في حد اليقين وهو المراد هنا وتمامه في التلويح حتى يجوز الزيادة به على الكتاب اي تقييد مطلقه به كتقييد اية جلد الزاني بكونه غير محصن برجم ماعز واية غسل الرجل بعدم التخفيف بحديث المسح انلم يكن متواترا كذا في التحرير هو الصحيح اي حتى على قول من يجعله قسما من المتواتر لا قسيما له وهو الجصاص لما في التحرير قيل يكفر بجحده والحق الاتفاق على عدمه لاحادية اصله فلم يكن تكذيبا له عليه السلام بل ضلالة لمخطئة المجتهدين وعليه فلا تظهر ثمرة الاختلاف لما مر من ان اتصاله بالرسول عليه السلام لم يثبت قطعا كقوله تعالى فلولا نفر الخ وجه الدلالة ان لعل في قوله تعالى لعلهم يحذرون للطلب والايجاب لامتناع الترجي على الله تعالى فدل ان قول الاحاد يوجب الحذر وان لولا للتحضيض وهو متضمن للامر فلو لم يكن حجة لم يكن في الامر فائدة

كقبوله عليه السلام خبر بريرة اي في الهدية ولانه صلى عليه وسلم كان يرسل الافراد من اصحابه الى الافاق لتبليغ الاحكام والايجاب قبولها على الانام قال في التلويح وهذا اولى من الاول لجواز ان يحصل للنبي صلى الله عليه وسلم علم بصدقها على انه انما يدل على القبول دون وجوبه

ص والاجماع لانه نقل عن الصحابة ومن بعدهم الاستدلال به وعلهم به ونكيرهم وشاع من غير نكير وذلك يوجب العلم عادة باجماعهم كالقول

الصريح

والطائفة تقع على واحد فما فوق منهم خلافا لمالك والسنة كقبوله عليه السلام خبر بريرة والاجماع من الصحابة ومن بعدهم

الصريح اذ المتواتر لا يوجد في كل حادثة كان الاولى ان يذكر المشهور ايضا ليتم الاستدلال الا ان يقال بناه على مذهب الجصاص ص وقيل لا عمل الا عن علم الخ اي قال بعض الناس لا عمل الا عن علم ثم اختلفوا فيما بينهم بعد اتفاقهم على ثبوت هذه الملازمة فقال بعضهم لا يوجب العمل لانتفاء اللازم وهو العلم وقال بعضهم وهم اهل الحديث يوجب العلم لثبوت الملزوم وهو العمل لما بينا من اجماع الصحابة رض على العمل باخبار الاحاد واجماعهم موجب للعلم كذا في ش المص وهو لا تقف اي ولا تتبعه من قفا يقفو وهو الاتباع كذا في التقرير وهذا تعليل للاول اي لقوله فلا يوجب العمل وقوله تعليل للثاني اي لقوله او يوجب العلم والاية محمولة على ما روى اي عن الحسن رض وعلى ما روى عن ابن الحنفية انه شهادة الزور وما روى عن غيره انه نهي عن القذف قال المص على ان المنفي هو اتباع ما ليس له علم بوجه ولم يوجد هنا لان ذلك نوع من العلم فقد اقام الشرع غالب الظن مقام العلم وامر بالعمل به قال الله تعالى فان علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن الى الكفار اذ الايمان هو التصديق وذا لا يعرف الا بغالب الظن واذا كان كذلك فيمتنع انتفاء اللازم

ويدل عليه اي على انه محمول على ما ذكر اخر الاية وهو ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا فذكر السمع والبصر يدل على ان المراد ذلك وفي الكشاف يقال للانسان لم سمعت ما لم يحل سماعه ولم نظرت الى ما لا يحل لك النظر ولم عزمت على ما لم يحل لك العزم عليه اه وقد يقال مع تسليم الملازمة وان العلم بمعنى الاعتقاد الراجح المراد المنع عن اتباع الظن فيما يطلب فيه اليقين كاصول الدين جمعا بينه وبين الادلة على جواز العمل بخبر الواحد ونحن نقول بموجبه والراوي ان عرف فخاصله كما في التلويح ان الراوي اما معروف بالرواية او مجهول اما المعروف فان كان معروفا بالفقه يقبل سواء وافق القياس او لا والا فاما ان يوافق قياسا ما فيقبل والا فيرد واما المجهول فاما ان يظهر

حدیثه بالقرن الثانی اولا فان لم یظهر یجوز العمل به فی القرن الثالث لا بعده
وان ظهر فاما ان یشهد السلف له بصحة الحدیث فیقبل او یردوه فلا
یقبل او یسکتوا عنه فیقبل او یقبل البعض ویرد البعض مع نقل الثقاة
عنه فان وافق قیاسا یقبل والا فلا ابن مسعود وابن عباس وابن
عمر تفسیر للعبادلة وهو جمع عبدل لغة فی عبد وهم عند الفقهاء هؤلاء
الثلاثة وعند المحدثین اربعة الاخیران وعبد الله ابن الزبیر وعبد الله
ابن عمرو بن العاص وجمعهم بعضهم نظما بقوله

ابناء عباس وعمرو وعمر وابن الزبیر هم العبادلة الغرر

وذکر فی فتح القدیر ان هذا الاسم غلب علی من اشتهر بالفقه والفتوی من
الصحابة وعلی هذا یدخل تحته کل من اشتهر بالفقه کابن مسعود وزید
ابن ثابت وابی بن کعب ومعاذ بن جبل وعائشة رضی الله عنهم کما فی ابن نجیم فقول الشارح
وغیرهم ممن اشتهر بالفقه مبنی علی ما قاله فی الفتح وصریح کلام المصنف فی الشرح
وظاهر کلام صدر الشریعة انه خاص بالثلاثة ویمکن حمل کلام الشارح علیه
بان یعطف قوله وغیرهم علی الخلفا او العبادلة فی کلام المتن ص یترک
به القیاس ای سواء وافقه حتی یکون ثبوت الحکم به لا بالقیاس او خالفه
حتی یثبت موجبه لا موجب القیاس وجزم فی التحریر بان ابا هریرة
رضی الله عنه فقیه لانه لم یعدم شیئا من اسباب الاجتهاد وقد افتی فی زمن الصحابة
ولم یکن یفتی فی زمنهم الا مجتهد وروی عنه اکثر من ثمانمائة رجل ما بین
صحابی وتابعی منهم ابن عباس وجابر وانس رضی الله عنهم وهذا هو الصحیح کذا
فی التحبیر ای بسبب ضرورة انسداد باب الرای یعنی اذا خالف جمیع
الاقیسة حتی اذا کان موافقا لقیاس لم یترک بخلاف المجهول فانه اذا کان
موافقا لقیاس مخالفا لاخر جاز ترکه والعمل بالقیاس المخالف کذا فی
العزمیة عن الکشف والناقل ینقل بحسب فهمه ای فاذا قصر فقهه
لم یؤمن من ان یذهب شیئا من معانیه فیدخله شبهة زائدة یخلو عنها
القیاس فیحتاط فی مثل ذلک بتقدیم القیاس الثابت بحجیته علیه ص

لحدیث

لحدیث المصراة وهو ان النبی صلی الله علیه وسلم قال لا تصروا الابل والغنم
فمن ابتاعها بعد ذلک فهو بخیر النظرین بعد ان یحلبها فان رضیها امسکها
وان سخطها رد معها صاعا من تمر متفق علیه کذا فی التحبیر وقوله لا تصروا
بضم التاء وفتح الصاد من التصریة وهو ربط اخلاف الناقة او الشاة وترک
حلبها الیومین او الثلاثة حتی یجتمع اللبن وهو مخالف للقیاس الثابت
بالکتاب والسنة والاجماع ای الثابت حجیته بهذه الثلاثة کما یأتی بیانه فی
بابه لما مر من مخالفته للقیاس المستلزم فی المعنی مخالفة الکتاب والسنة
والاجماع والاولی اسقاطه لقرب العهد وکونه مفرعا علیه فیرد
قیمة اللبن عند ابی یوسف قال فی التحبیر وقد اختلف العلماء فی حکمها فذهب
الی القول بظاهر هذا الحدیث الائمة الثلاثة وابو یوسف علی فی شرح
الطحاوی للاسبیجابی نقلا عن اصحاب الامالی عنه والمذکور للخطابی وابی
قدامة انه یرد ها مع قیمة اللبن ولم یأخذ ابو حنیفة ومحمد رحمهما الله به لانه
خبر مخالف للاصول وحدیث الفهقهة لخجواب عن سؤال تقریره
ظاهر وقوله فقد عمل الخ فیه تسلیم ان راویه غیر معروف بالفقه وقد یجاب
فی التحقیق بمنعه ایضا بانه رواه کثیر من الصحابة مثل ابی موسی الاشعری
وجابر وانس وعمران بن الحصین وعمر واسامة بن زید علی ان
الحق تقدیمه عندنا علی القیاس مطلقا ای سواء عرف بالفقه والتقدم
فی الاجتهاد ام لا ورجحه فی التحریر وعلی هذا فالجواب عن حدیث المصراة
ان ترک العمل به لمخالفته الکتاب والسنة والاجماع وذلک ان تقدیر ضمان
العدوان ثابت بقوله تعالی فمن اعتدی علیکم فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدی
علیکم وتقدیره بالقیمة ثابت بقوله صلی الله علیه وسلم من اعتق شقصا
له فی عبد قوم علیه نصیب شریکه ان کان موسرا وکلاهما ثابت بالاجماع
المنعقد علی وجوب المثل والقیمة عند فوات العین فلیس ترک العمل به
لعدم فقه الراوی علی انا لا نسلم ان ابا هریرة رضی الله عنه لم یکن فقیها کما مر عن
التحریر وما ذکره من ان الحق تقدیمه عندنا مطلقا هو ما ذهب الیه الکرخی

ومن تابعه قال فى التلويح وقد نقل صاحب الكشف ما يشير الى ان هذا الفرق
مستحدث وان خبر الواحد مقدم على القياس من غير تفصيل وقال ابن
نجيم قال ابو اليسر وإليه مال كثير من العلماء لان التغيير من الراوى بعد
ثبوت عدالته وضبطه موهوم والظاهر انه يروى كما سمع وتمامه فيه
وبه يبطل قول المتعصبين اه قال الحافظ ابن حجر الشافعى فى الفوائد الحسان
فى ترجمة ابى حنيفة النعمان قال ابن حزم الحنفية مجمعون على ان مذهب
ابى حنيفة ان ضعيف الحديث عنده اولى من الرأى فتامل هذا الاعتناء بالحديث
وعظيم جلالته وموقعه عنده ومن ثم قدم العمل بالاحاديث المرسلة
على العمل بالرأى فاوجب الوضوء من القهقهة مع انها ليست بحدث فى
القياس للخبر المرسل فيها ولم يقل بذلك فى صلاة الجنازة وسجود التلاوة فى
اقتصارا مع النص فانه انما ورد فى صلاة ذات ركوع وسجود وقد قال
المحققون لا يستقيم العمل بالحديث بدون استعمال الرأى فيه اذ هو
المدرك لمعانيه التى هى مناط الاحكام ومن ثم لما لم يكن لبعض المحدثين
تامل لمدرك التحريم فى الرضاع قال بان المرتضعين بلبن شاة تثبت بينهما
المحرمية ولا العمل بالرأى المحض ومن ثم لم يفطر الصائم بخوالاكل ناسيا
مع ان القياس فى الاولى الفطر لوجود ما يضاد الصوم وفى الثانية
عدمه لان الصوم انما يفسده ما دخل لا ما خرج اه كلامه رح فقد
علمت نزاهة هذا الامام الجليل الاعظم والمجتهد الاقدم عما نسبه
اليه من لم يعرف علو مقامه ولم يلتزم ما وجب من احترامه ولقد
احسن ابو العتاهية حيث قال

ومن ذا الذى يحيو من الناس سالما ... وللناس قال بالظنون وقيل

ص وان كان مجهولا اى فى رواية الحديث لا النسب لانها غير مانعة
عن قبول الحديث فلذا قال بان لم الخ كحديث وابصة الخ وكحديث سلمة
ابن محبق بكسر الموحدة كما فى المغرب والمحدثون يفتحونها انه صلى عليه وسلم
قال فيمن وطئ جارية امرأته فان طاوعته فمتى له وعليه مثلها وان استكرهها

فمتى

فمتى حرة وعليه مثلها ولم يعمل لحد بالحديثين لان القياس يرده فصار كالمخالف
للكتاب والسنة المشهورة والاجماع كحديث المصراة كذا فى التقرير كما بسطه
ابن ملك قال كحديث معقل ابن سنان فيما رواه ان ابن مسعود رض سئل عمن
تزوج امراة ولم يسم لها حتى مات عنها ان وجبها يعنى قبل الدخول بها فاجتهد
شهرا فقال ارى لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط فقام معقل ابن سنان
اشهد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى فى بروع بنت واشق مثل
قضائك فسر ابن مسعود سرورا لم ير مثله قط لموافقة قضائه قضاء رسول
الله صلى الله عليه وسلم وروده على رض فقال ما نصنع بقول اعرابى بوال
على عقبيه وقال حسبها الميراث ولا مهر لها فغته رأيه وهو ان المعقود عليه
عاد اليها سالما فلا تستوجب بمقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول ولم
يسم لها مهرا وجعل على رض القياس اولى من رواية هذا المجهول عمل بهذا
الحديث علماؤنا لان الثقاة من الفقهاء المشهورين كعلقمة ومسروق والحسن
لما رووا عنه صار كالعدل لانا لا نعرف عدالة من لم نشاهده الا بتعمل
الثقاة عنه وهو موافق للقياس لان مهر المثل لما كان واجبا بالعقد وجب
ان يوكده الموت كالمسمى لان سكوتهم كقبوله لان السكوت فى موضع
الحاجة الى البيان بيان فان الحاجة داعية الى بيان البطلان ان كان باطلا
لان السلف لا يتهم بالتقصير والسكوت عما يعرفون بطلانه وفيه
بحث هو ما قاله فى التلويح لقائل ان يقول هو مما قبله ابن عباس رض وقال
به الحسن وعطاء والشعبى واحمد رح فكيف يكون مما رده الكل اللهم الا
ان يجعل للاكثر حكم الكل مع كونه مخالفا لظاهر الكتاب والسنة اه ومخالفا
لما ذكر من قول عمر رضى الله عنه حين رده لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا
بقول امرأة لا ندرى صدقت ام كذبت حفظت ام نسيت قال بعضهم اراد
بالكتاب قوله تعالى اسكنوهن وبالسنة ما قال سمعت النبى صلى الله عليه
قال للمطلقة الثلاث النفقة والسكنى ما دامت فى العدة وبحث فيه ابن
الكمال ايضا بان فاطمة هذه لم تلازم بيت عدتها فصارت ناشزة صرح بذلك

كما بسطه ابن ملك او سكنى عن الصحابى كذا قاله وفيه
بعد ما لم يفهم راويه كفهوله وان لم
يكن من السلف الا الرد وكان مستنكرا
فلا يقبل حديث فاطمة بنت قيس ان
زوجها طلقها ثلاثا ولم يفرض لها النبى
صلى الله عليه وسلم بالنفقة
والسكنى فرده عمر رض
السلف وفيه
العمل به

فى الاختيار ويوافقه ما ورد فى الصحيحين وقد تمسك اصحابنا بجدتها فى سقوط
نفقة الناشزة فلا وجه لعده من المستنكر الذى لا يعمل به اه
ابح رح مراده زمن التابعين واتباعهم وزمن الصحابة بالاولى للحديث
خير القرون قرنى ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب
وهى اربعة اى شرائط الراوى اربعة العقل والضبط والعدالة والاسلام
وهذا بيان للصفات القائمة به وما قبله لما له تعلق به لان كونه معروفا
او مجهولا ليس صفة للحقيقة لان المعرفة والجهل قائمان بغيره
وهو نور يضئ به الخ الضمير فى به الاول راجع الى نور وطريق فاعل يضئ
والضمير فى به الثانى راجع الى الطريق ومن حيث متعلق بيبتدأ مبنيا للمجهول
والضمير فى اليه عائد الى حيث ودرك فاعل ينتهى اى من محل ينتهى اليه
وقوله بتامله اى التفاته اليه والتوجه نحوه وقوله بتوفيق الله اى بالهامه
تعالى لا بتاثير النفس والمراد بالطريق الافكار وترتيب المبادى الموصلة
الى المطالب ومعنى اضافتها صيرورتها بحيث يهتدى القلب اليها ويتمكن من
ترتيبها وسلوكها توصله الى المطلوب فالمعنى ابتداء عمل القلب بنور
العقل من مكان ينتهى اليه درك الحواس محله البدن كذا قال فخر
الاسلام فى مباحث الاهلية وهو قول جامع للاقوال كلها الا ان معناه انه
فى جميع البدن فيكون قولا مقابلا لكونه فى الراس او فى القلب اذ لم يقل
به احد فيكون قوله قيل وقيل مرجعه اختلاف فى العبارة والفرق بالاعتبار
والتعيين لا الاختلاف فى الحاصل كذا فى العزمية وقيل الراس واثره
يقع على القلب قال صدر الاسلام هو مذهب عامة اهل السنة والجماعة
ولذا قيل اى لقوله يبتدأ به الخ بداية المعقولات نهاية المحسوسات
فيفهم من هذا الكلام ان يكون لدرك الحواس بداية ونهاية وكذا
للادراك العقلى وان اردت زيادة تحقيق للمقام فعليك بالتوضيح والمنور
فى بحث المحكوم عليه اخر الكتاب المسمى بالنفس الناطقة اى
وبالقوة العاقلة وانما فسره بذلك لان القلب يطلق على اللحم الصنوبرى

قول المص دون القاصر منه وهو عقل الصبى لان الصبى الكامل التمييز وان
كان ضابطا لا يجتنب الكذب لعلمه بانه لا اثم عليه فلا يكون خبره حجة
ولان الشرع لم يجعله وليا فى امر دنياه ففى امر الدين اولى والمعتوه الغنه
اختلال فى العقل بحيث يختلط كلامه فيشبه تارة كلام العقلاء وتارة كلام
المجانين واحسن ان فى عدم ذكر المجنون فى تفسير العقل القاصر خلافا
لما فى انه الملكى لان المجنون لا عقل له اصلا ولو سمع قبل البلوغ وروى
بعده قبل بعنى ان ما ذكر اذا كان السماع والرواية قبل البلوغ واما اذا
كان السماع قبله والرواية بعده فيقبل قوله خلافا لقوم اذ لا خلل فى
تحمله لكونه مميزا ولا فى روايته لكونه عاقلا سنحققه اى نقل
الحديث بالمعنى وذلك عند الكلام على طرق الاداء من القسم الرابع مما
يختص به السنة فان ترك العمل والمذكرة يورثان النسيان كذا
فى النسخ وهو كذلك فى جامع الاسرار وشرح ابن نجيم يورثان بلفظ
التثنية والاحسن يورث بالافراد لانه راجع الى الترك وان كان مثل
ذلك جائزا فقد ذكر بعضهم ان المضاف قد يكتسب التثنية من المضاف
اليه نحو ما مثل اخويك يقولان ذلك تامل اى كمال العدل الذى
دل عليه العدالة وهو نا ويل لتذكير الضمير ولو ابقاه على ظاهره عائدا الى
العدالة بتاويل كونها شرطا من الاربعة لاستقام ايضا بما لا يؤدى
الى الحرج يعنى ان المراد بكمال العدالة كمالها بالنسبة الى غير المعصوم لا الكمال
المطلق ولذا قال فى التحرير والشرط ادناها كما ياتى فسماه ادنى نظرا الى ذلك
الا على فلا منافاة بينه وبين كلام المص ص اواصر على صغيرة حد
الاصرار كما نقله فى التحرير عن العز بن عبد السلام وابن نجيم عن التقرير
ان تكرر منه تكرر ا يشعر بقلة المبالاة بدينه اشعارا ان تكاب الكبيرة بذلك
ولم يذكروا ترك ما يخل بالمروءة فى تفسير العدالة ولا بد منه كما فى الشهادة
ولذا قال فى التحرير وهى ملكة تحمل على ملازمة التقوى والمروءة والشرط
ادناها وهو ترك الكبائر والاصرار على الصغائر وما يخل بالمروءة اما

اما الكبائر فروى ابن عمر ض الشرك والقتل وقذف المحصنة والزنا والفرار
من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد
فى الحرم اى الظلم وفى بعضها واليمين الغموس الى ان قال واما الذى يخل بالمروءة
فصغائر دالة على خسة كسرقة لقمة واشتراط الاجرة على الحديث وبعض
مباحات كالاكل فى السوق والبول فى الطريق والافراط فى المزح المفضى
للاستخفاف وتمامه فيه دون من ابتلى بها من غير اصرار اى فلا
تسقط عدالته لان التحرز عن جميع الصغاير متعذر عادة فان غير المعصوم
لا يخلو عن زلة فاشتراط التحرز عن جميعها سد لباب الرواية

ثم الكبائر غير منحصرة فى سبع نحو كذا ذكر المحلى فى ش جمع الجوامع وقال
وما ورد فى الحديث من انها سبع فمحمول على بيان المحتاج اليه منها وقت
ذكره ونقل ابن نجيم فى هذا المحل جملة منها فليراجع ص وهو التصديق
والاقرار بالله تعالى ظاهر فى ان الاقرار ركن من الايمان وهو قول شمس
الائمة وفخر الاسلام وكثير من الفقهاء ونسبه فى المواقف لابى حنيفة
رح وعند اكثر الائمة كما انه المواقف انه التصديق فقط والاقرار شرط
لاجراء احكام الدنيا حتى لو صدق بالقلب ولم يقر باللسان مع تمكنه منه
كان مؤمنا عند الله تعالى واختاره النسفى فى العمدة ورجحه فى التلويح
وتمامه فى ابن نجيم وسيأتى فى فصل الاسباب والعلل وافع تقدير
للخبر المحذوف عن هو قال المصنف فى ش بان يصف الله تعالى كما هو باسمائه
الحسنى وصفاته العليا اه اى وضعا مما تلا لما هو ثابت فى نفس الامر وقوله
باسمائه وصفاته يحتمل ان يكون متعلقا بالخبر وهو ثابت او واقع ويحتمل
ان يكون بدلا من قوله بالله او حالا من التصديق والاقرار واحترز به
عن حقيقته قال ابن نجيم عن المواقف حقيقة الله غير معلومة للبشر
وعليه جمهور المحققين وغيرهم كالرحمن الرحيم وقوله كالعلم والقدرة
يعنى ان المراد بالاسم هنا لفظ دال على الذات الموصوفة بصفة وبالصفة
المصادر التى تحصل وصف الله تعالى باسماء فاعلها كما فى ابن نجيم عن العناية

فؤد

مبحث
الاسلام

سقطت عدالته دون من ابتلى بها من
غير اصرار ثم الكبائر غير منحصرة فى سبع
فقد قال ابن عباس هى الى السبعين
اقرب وسعيد بن جبير هى السبعمائة
اقرب دون القاصى وهو ما ثبت
بظاهر الاسلام واعتدال الفجار
كان الاسلام ما عدا
والايمان عما يفسق
عند ابى حنيفة والاقرار بالله
فقال وهو التصديق والاقرار بالله
فلا يكفى الاسلام ونبيه لا يؤمن بالله
افرار كما هو واقع باسمائه كالرحمن
الرحيم وصفاته كالعلم والقدرة

مطلب
المرسل

الثانى اعم اى الشرائع اعم من الاحكام لان الحكم هو الاثر الثابت
بالشئ كالحل والحرمة والجواز والفساد والشرائع جمع شريعة اى
مشروعة تتناول العلل والاسباب والشروط والاحكام كما ذكره
فى التقرير فى شرح الخطبة ولهذا قالوا الواجب ان يستوصف نحو قال
فى التوضيح وليس المراد بالاستيصاف ان نسأله عن صفات الله تعالى
او نسأله عن الايمان ماهو وما صفته فان هذا بحر عميق تغرق فيه
العقول والافهام لا يكاد العلماء يعلمون صفات الله تعالى بل المراد ان
نذكر صفات الله تعالى التى يجب ان يعرفها المؤمنون ونسأله اهو كذلك
اى اتشهد ان الله تعالى موصوف بالصفات المذكورة فيقول نعم فيكمل ايمانه

شرطه ان يكون ما فعله نحو اى شرط فسقه لتوقفها على معان اخر
اما الاعمى فلان الشهادة تحتاج الى التمييز بالاشارة بين المشهود له وعليه
والاشارة الى المشهود به فيما يجب احضاره مجلس الحكم واما العبد والمراة فلان
الشرط فى الشهادة الولاية الكاملة وبالرق تنعدم الولاية وبالانوثة تنقص
واما المحدود فى قذف فلان رد شهادته من تمام حده ثبت ذلك بالنص

بترك الاسناد قال فى التوضيح الاسناد ان يقول حدثنا فلان عن
فلان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم اه والاولى ما فى ابن نجيم من ان
المرسل اصطلاحا قول الثقة قال رسول الله مع حذف من السند ما يشمل
ما ترك فيه بعض السند بان يقول الراوى قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم كذا اى مع حذف من السند وان كان القائل صحابيا خلافا لما فى التوضيح
حيث يفهم من تعليله قبول مرسل الصحابى بالحمل على السماع من رسول الله
صلى الله عليه وسلم انه لا يشترط ان يكون مع حذف من السند كما حققه
ابن نجيم وقال انه ح لا يكون مرسلا وانما يكون خبره مرسلا اذا صرح بانه
لم يسمعه من النبى صلى الله عليه وسلم وان بينه وبينه رجلا وتمامه فيه
لكن اعترضه فى العزمية وحقق ان معنى الارسال ان يقول قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم سواء كان بينهما واسطة ام لا واستشهد عليه

بقول فخر الاسلام اما القسم الاول فمقبول بالاجماع وتفسير ذلك ان من
الصحابة من كان من الفتيان قلت صحبته فكان يروى عن غيره من الصحابة
فاذا اطلق فقال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كان ذلك منه مقبولا
وان احتمل الارسال لان من ثبتت صحبته لم يحمل حديثه الا سماعه بنفسه
الا ان يصرح بالرواية عن غيره اه نعم المتبادر من الارسال ترك الواسطة
وهو محمل قوله وان احتمل الارسال اه فالمرسل عند الاصوليين شامل
للمنقطع والمعضل والمرسل عند المحدثين وان لم يذكر الواسطة اصلا
فمرسل الذى فى الفية العراقى وتقريب النووى انه ما رفعه الى النبى صلى الله
عليه وسلم تابعي مطلقا على المشهور وقيل ما رفعه التابعى الكبير وقيل
ما سقط منه راو واحد او اكثر وجزم فى التوضيح بخلاف على ان العادة
جارية بان الامر اذا كان واضحا للناقل جزم به من غير اسناد والا نسبه
الى الغير وبه صرح فى التحرير قال وهو مقتضى الدليل وفى التقرير ان فخر
الاسلام اختار انه اقوى عند المعارضة لكن لا يجوز الزيادة به على الكتاب
كالمشهور صران كان من الصحابى لم يعرف الصحابى عند جمهور الاصوليين
من طالت صحبته متبعا له مدة يثبت معها اطلاعه على صاحب فلان عرفا بلا
تحديد فى الاصح كذا فى التحرير وتقدم فى خطبة الكتاب باسط مما هنا وذكر
فى التقرير ان الاشبه انه مسلم راى النبى صلى الله عليه وسلم ولو ساعة
واحمد اى فى اشهر قوليه وقال الشافعي رح لا يقبل الا بمؤيد فالله
فى التلويح لا يقبل عند الشافعي الا باحد امور خمسة ان يسنده غيره او
يرسله غيره وعلم ان شيوخهما مختلفة او ان يعضده قول صحابي او ان
يعضده قول اكثر اهل العلم او يعلم من حاله انه لا يرسل الا برواية عن
عدل لتغير الزمان اى بالفسق وفشو الكذب بشهادة النبى صلى الله
عليه وسلم كما مر وفى ش المص ولا بد من البيان حتى لو كان المرسل امينا
تقيا عدلا وقد روى الثقاة مرسله كما رواه ومسنده مثل محمد بن الحسن
وامثاله من المشهورين يحمل العلم منه يقبل ارساله اه ففوله فى المتن خلافا

لابن

لابن ابان ليس على اطلاقه ارساله سعيد كذا فى نسخ هذا الشرح وبعض
نسخ ابن ملك وفى غالبها موافقا لما فى التقرير وجامع الاسرار شعبة بدل
سعيد ص فهو ما ذكرنا الموجود فيما كتب عليه الشراح حتى المص فهو على ما
ذكرنا كحديث الشاهد واليمين وهو ما روى ابن عباس رضى الله تعالى عنهما
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد ويمين الطالب مخالف
لوجوه المخالفة انه عليه السلام قسم البينة واليمين بين المدعى والمدعى
عليه والقسمة تنافى الشركة وانه حصر جنس اليمين على المنكر وجنس البينة
على المدعى فامتنع الجمع بين الشاهد واليمين على المدعى بخبر الواحد قيل وهو
الكتاب ايضا وهو قوله تعالى واستشهدوا الاية ووجه المخالفة انها لما
اوجبت عند عدم الرجلين رجلا وامرأتين مع ان حضور النساء فى مجالس
الحكم غير معهود لانهن ممنوعات من الخروج وحضور مجالس الرجال دلت
على عدم قبول شهادة الواحد مع اليمين اذ لو كانت كافية معه لما وجب
حضورهن فى مجلس الحكم فافهم كحديث الجمر بالتسمية وهو ما روى ابو
هريرة رضى الله تعالى عنه انه صلى الله عليه وسلم كان يجهر ببسم الله الرحمن
الرحيم فى الصلاة ولم يرجعوا اليه فدل انه غير ثابت اذ لو كان ثابتا
لاشتهر فيهم ولجرت المحاجة به بعد تحقيق الحاجة اليه او مؤول وتاويله
ان المراد بالصدقة النفقة قال عليه الصلاة والسلام نفقة المرء على نفسه
صدقة قاله المص والثالث فى بيان لمحل الخبر اى الحادثة التى ورد
فيها الخبر كذا فى التوضيح قيل والعقوبات اتى بصيغة قيل اشارة الى ضعف
حجيته فيها لما سينقله عن التوضيح وظاهر كلام المص اختيار حجيته فيها وهو
ظ كلام التحرير ايضا قال خبر الواحد فى الحد مقبول وهو قول ابى يوسف والحصاف
خلافا للكرخى والبصرى واكثر الحنفية وقال لنا انه عدل فى ضابط جازم فى
عمله فيقبل كغيره انتهى كما فى غير الحد من العمليات ثم لحق بما ياتى من ان الحد يندرئ
بالشبهات بان المراد بالشبهة التى يندرئ بها الحد الشبهة فى نفس السبب
لا المثبت للحكم اه لكن قوله واكثر الحنفية استبعده ابن نجيم بما فى التقرير

وغيره من ان القبول قول الجمهور واكثر اصحابنا وانما ثبت نخ جواب عن
سؤال وارد على الكرخي والباء في قوله بالبينة صلة لثبت وفي بالنص للسببية
اي انما ثبت الحد بالبينة بسبب النص واستشهد واعليهن اربعة منكم وهذا
على خلاف القياس لان البينة خبر واحد فالقياس ان لا تثبت الحدود بها
فلا يقاس ثبوتها بحديث بروبه الواحد على ثبوتها بالبينة لانه على خلاف
القياس ان المذهب هذا اي ما قاله الكرخي ص سائر شروط
الاخبار من العقل والبلوغ والضبط والعدالة وكذا الاسلام في الشهادة
على المسلم فيما يطلع عليه الرجال اما في غيره فلا يشترط فيه العدد
وكذلك لفظ الشهادة كما في ابن نجيم عن التقرير وذلك كالولادة والبكارة
وعيوب النساء فيقبل فيه خبر امرأة اي الحرية انما اقتصر عليها
مع انه لا للولاية من العقل والبلوغ ايضا لدخولهما بالشرط الاول
فوقع في قلبه صدقه اي بان كان اكبر رأيه انه صادق عمل به اتفاقا وبعكسه
لا اتفاقا لان اكبر الرأي يقوم مقام اليقين وان لم يصدقه ولم يكذبه ففيه
اختلاف وتمامه في ابن نجيم لعموم الضرورة وهي ان العدول لا يتيسرون
دائما للمعاملات الخسيسة لا سيما لاجل الغير كعزل الوكيل وجه
كونه الزاما انه يبطل عمله في المستقبل وليس بالزام من حيث ان الموكل
يتصرف في حقه ان كان المخبر وكيلا او رسولا اي من الموكل بان قال
وكلتك بان تخبر فلانا بالعزل او ارسلتك اليه لتبلغه عني هذا الخبر ووجه
الفرق ان الوكيل والرسول يقومان مقام الاصيل فتنتقل عبارته اليهما
فلا يشترط شرائط الاخبار من العدالة ونحوها فيهما بخلاف الفضولي
وبهذا يعلم ما في كلام المص من الابهام اي المخبر كذا في نسخ هذا الشرح
ونسخ ابن نجيم بالميم اسم فاعل وفي نسخ ابن ملك اي الخبر وهو اولى لان
الكلام في نفس الخبر وفسر ابن نجيم نخ انظر ما الداعي الى هذا التفسير
حتى يستدل به مع انه لا يؤخذ من كلام المص ولعل وجهه ان الانبياء
كالرسل في الصدق فلا وجه لتخصيصهم ثم قال نخ لكن في دلالته

على

على المساواة نظر لاندفاع التخصيص مع عموم لفظ الانبياء وما ذكره من
عدم الفرق قال انه اختاره في المسايرة بقوله ذكر المحققون ان النبي انسان
بعثه الله لتبليغ ما اوحي اليه وكذا الرسول فلا فرق لكن الاكثر المشهور الفرق
بينهما بالامر بالتبليغ وعدمه كذا في المسامرة اهـ وما قيل في الفرق بينهما
ان الرسول مامور بالانذار وانه يأتي بشرع مستأنف ولا كذلك النبي

ص وقسم يحتملهما على السواء لكن احتمال الكذب عقلي فقط
وحكمه التوقف اي في غير ملا الزام فيه ايضا والا فلا توقف كما مر
ص بان يقرأ على المحدث بضم الياء من يقرأ فيشمل قرأة الراوي على الشيخ
وقرأة غيره وهو يسمع كما في التحرير وهذا يسمى العرض فيقول نعم
او يسكت ولا مانع خلافا لبعضهم لان العرف انه تقرير كذا في التحرير
وعن الامام الاول هو المرجح عنده كما في التحرير قال لزيادة عناية القاري
بنفسه فيزداد ضبط المتن والسند وعنه بتساويان فلو حدث من حفظ
يترجح من العنوان وغيره بان يكتب في عنوانه من فلان بن فلان بن فلان
الفلاني الى فلان بن فلان بن فلان الفلاني ثم يكتب في داخله بعد التسمية
والثناء على الله تعالى والصلاة على رسوله صلى الله عليه وسلم من فلان
الخ ثم يقول حدثني فلان بن فلان عن فلان بن فلان الخ الاسناد يكذا
ثم يقول اذا جاءك كتابي هذا او اذا بلغك كتابي هذا فاروه عني او حدثه
عني بهذا الاسناد ويشهد على ذلك شهودا ثم يختمه بحضرتهم فاذا بلغ
الكتاب عند المكتوب اليه بالشهود قبله ورووا ذلك الحديث عن الكاتب
باسناده كذا في التحبير ص ثم يقول اذا بلغك كتابي هذا الخ قال في التحرير
هذا على اشتراط الاذن والاجازة في الرواية عنهما اي الكتابة والرسالة
والاوجه عدمه كالسماع اه اي لحصول الاجازة ضمنا قال ابن نجيم فما يفعله
الناس من طلب الاجازة للقاري والسامعين بعد القرأة على الشيخ ليس بلازم
ملخصا اذا ثبتا بالحجة في التحرير ما يفيد انه لا حاجة اليه قال ويكفي معرفة
خطه وظن صدق الرسول وضبط ابوح رحمه الله تعالى بالبينة ولا يلزم

كتاب القاضي للاختلاف بالداعية فيه اذ لا تكفي المناولة بدونها فيه
ايماء الى ان في كلام المصايها ما ولهذا قال في التحرير والرخصة الاجازة مع مناولة
المجاز به ودونها وتجوز الاجازة للمعدوم يعني اذا عطف على الموجود
كما في المثال واما بدون ذلك كان يقول اجزت لمن يولد لفلان فالصحيح المنع
عند ابن الصلاح ومن تبعه كذا في التحبير ص والا فلا اي عندي
ح ومحمد رحمهما الله خلافا لابي يوسف رح كذا في التوضيح والخطوط
ان يقول اخبرني واجازني لاحدثني نح اي في الاجازة ثم ظاهره ان لاخبرني
واجازني مستويان في كون كل منهم الاحوط وهو مخالف لما في شرح المجمع
والتنقيح والتحرير وعبارة المص ثم الاحوط للمجاز له ان يقول عند الرواية
اجازني فلان ويجوز ان يقول اخبرني ولا ينبغي ان يقول حدثني فان ذلك
مختص بالسماع ولم يوجد وذكر فخر الاسلام وغيره رحمهم الله تعالى
ويجوز ان يقول حدثني لان الاجازة كالخطاب من المخبر في حقه اه تتمة
في قراءة الشيخ على الطالب يقول حدثنا واخبرنا وسمعته وفي قراءته على
الشيخ قرأت وقرئ عليه وانا اسمع وحدثنا بقراءتي عليه بقراءة عليه والاول
جائز على المختار وقيل في اخبرنا فقط وفي الكتابة والرسالة اخبرني وقيل
لا يجوز لحدثني بل كتب وارسل الي لعدم المشافهة كذا في التحرير ثم قال
والاوجه في الكل اعتماد عرف تلك الطائفة والاكتفاء الطاري في هذه
العصور بكون الشيخ مستورا ووجود سماعه بخط ثقة موافقا لاصل
شيخه ليس خلافا لما تقدم لانه لحفظ السلسلة عن الانقطاع وذلك
لا يجاب العمل على المجتهد اه يعني ان ما شرطوه انما هو لايجاب العمل بالرواية
على المجتهد المطلق لا لحفظ السلسلة فالاولين اي الراوي والقاضي
فيجوز الرواية والقضاء اعتمادا على الكتاب المعتمد وان لم يتذكر ومحمد
ان يفتي بقول محمد وقال الفقيه ابو الليث وبه ناخذ وتمامه فيه اي

يحتمل

يحتمل النسخ ولهذا قال المص لا يحتمل غيره اي لا يحتمل وجوها متعددة اما
الجوامع فلعدم امن الغلط نقل المص رح فيه خلافا فقال لجوز بعض مشايخنا
رح نقله بالمعنى على الشرط الذي بينا في اللفظ والاصح انه لا يجوز نقله بالمعنى
لاحاطة الجوامع بمعان تقصر عنها عقولنا تنبيه اعلم ان الخلاف في جواز
نقل الحديث بالمعنى انما هو فيما لم يدون ولا يكتب واما ما دون وحصل في
الكتب فلا يجوز تبدل الفاظه من غير خلاف بينهم وتمامه في ابن نجيم
بان قال كذبت على قد يكون لا نكار انكار جاحد كما مثل وقد يكون انكار
متوقف بان قال لا اذكر اني رويت لك هذا الحديث او لا اعرفه وقد
اتفقوا على سقوط الرواية بالاول لان كلا منهما مكذب للاخر وهما على
عدالتهما اذ لا يبطل الثابت بالشك كما يأتي واختلفوا في الثاني فالمص اختار
السقوط تبعا لفخر الاسلام والقاضي ابي زيد والسرخسي وهو قول الكرخي
وقيل لا يسقط وهو قول الاكثر وتمامه في ابن نجيم ايما امرأة نكحت
قال الفنري المحفوظ في الحديث نكحت بصيغة المعلوم اه وح فانكاحها البنت
اخيها بتجويز لنكاح المراة نفسها لان من ابطل نكاحها ابطل انكاحها اولياءها
الاولى كما في ش المص وفيه نظر وجهه ما في التلويح حيث قال قد يقال
ان غيبة الاب لا توجب ان يكون النكاح بلا ولي لان الولاية تنتقل الى الابعد
عند غيبة الاقرب اه وفي العزمية قيل عليه ان هذا انما هو في الغيبة
المنقطعة وظاهر ان عبد الرحمن لم يكن كذلك بل كان بالشام والقوافل
تأتي وتذهب دائما اه وهذا مبني على غير القول بمسافة القصر وعلى غير المفتى
به ايضا من ان المعتبر عدم انتظار الكفو ولو كان الولي الاقرب مختفيا في
بلده قلت وقد يقال في الجواب ان انكاح عائشة رضي الله تعالى عنها البنت اخيها
بالولاية المنتقلة انما يتم عند عدم وجود العصبة لانها من ذوي الارحام
وح فيحتاج الى اثبات ان ذلك بعد وفاة اخيها محمد واولاده او اثبات
غيبتهم على انه وان ثبت ذلك فلا يقدح في الحكم عندنا لان الحديث المذكور
فيه انكار المروي عنه الرواية ايضا كما ذكره المص في ث فانه رواه سليمان

مطلب
الطعن في الحديث

ابن موسى عن الزهري عن عروة عن عائشة رضي الله تعالى عنها وقد سأل
ابن جريج الزهري عنه فلم يعرفه لكن لا تسقط بذلك عدالتهما اى عدالة
الراوي والمروي عنه اذا انكر الرواية ولم نأخذ به اى بتأويل ابن عمر
رضي الله تعالى عنهما لان الحديث في احتمال كل واحد منهما كالمشترك والاشتراك
لا يسقط بتأويله قاله المص والثاني اى الطعن في الحديث من غير الراوي
وهو نوعان طعن من الصحابة وطعن من ائمة الحديث فلو صح لما خفي عليهما
لان اقامة الحد مبنية على الشهرة مع احتياج الامام الى معرفته فيفحص عنه
وازدياد من نفاه عمر رضي الله عنه فخالف ان لا ينفي لحد ابدا لا يحل ترك
الحد بخلاف حديث الغرنيقة جواب سؤال بان ابا موسى الاشعري رض
لم يعمل بحديث الغرنيقة مع انكم اخذتم به ص والطعن المبهم الخ قال في التلويح
الحق ان الجارح ان كان ثقة بصيرا باسباب الجرح ومواقع الخلاف ضابطا
لذلك يقبل جرحه المبهم والا فلا اه لكن ذكر الحافظ السيوطي عن الخطيب ان
الاول مذهب الائمة الحفاظ كالشيخين وغيرهما ولم يتعرض المص للتعديل
وقال في التقريب يقبل من غير ذكر سببه على الصحيح المشهور كمنكر ص
او مجروح او غير ثابت او رواية متروك الحديث او الدين او غير ذلك ص
متفق عليه لانه لو كان مجتهدا فيه لم يقبل كالطعن بانه حديث مرسل كما سيأتي
وبشرب النبيذ واللعب بالشطرنج كما مر وهو قوله حدثني الخ اى بان
يورد بلفظ الاتصال والصحة كما في التقريب ولا يقول قال حدثني اى بل
قوله عن فلان قال في التقرير وقيل التدليس ترك اسم من روى عنه وذكر
اسم من روى عنه شيخه او اخبرني اعترض بان اخبرني لا يختص بالمشافهة
كما مر وفيه انه لا يلزم المشافهة بالسماع في نفي التدليس لانه يوهم شبهة
الارسال تعليل لعدم قبول الطعن به اى لا يقبل الطعن بالتدليس لانه
يوهم شبهة الارسال وحقيقته ليست بجرح فشبهته اولى صيانة عن
الطعن فيه وصيانة للطاعن عن الوقوع في الغيبة واختصارا للكلام فلا تذل
على كون المروي عنه منهما وليس كل من انهم بوجه ما يسقط به كل حديثه
شبهة الارسال بل اذا روى عنهما او عن احدهما ما لا يعتاد روايته عن
والتدليس وهو ان يذكره بما لا يعرف به ضعفا
رجل او يذكره بما يحتمل فيه الطعن وسيجيء هذا
تدليس الاسناد والاول تدليس
الشيوخ

وسماعه من غير واحد وذلك كما قال الحسن متى قلت قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم سمعته من سبعين او اكثر عند التحمل اى لا
الرواية لما مر لان كثيرا من الصحابة تحملوا في صغرهم وقبل ذلك منهم بعد
الكبر خصوصا ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ويحتمل ان المراد بحداثة السن
سن الشباب بعد البلوغ كما هو صريح كلام المص في الخ وعليه فالمراد حال
الرواية ص وعدم الاعتياد بالرواية اى لا يكون قاصدا لان الاعتياد
للاتقان لا لكثرة الرواية كابي بكر رضي الله عنه ص واستكثار مستدل
الفقه اى لا يكون طعنا كما طعن بعض المحدثين في ابي يوسف فقال كان اماما
حاذقا متقنا الا انه اشتغل بالفقه وصرف همته اليه لان ذلك دليل على
الذهن والاجتهاد في معرفة معنى الحديث فيستدل به على حسن الضبط
والاتقان ونحو ذلك كثرة الكلام والبول قائما كما في التحرير فصل
قد يقع التعارض بين الحجج لا في نفسها اذ لا تناقض بين ادلة الشرع
لانه دليل الجهل ص تقابل الحجتين على السواء الخ اعلم انه اذا دل دليل على
ثبوت شيئ والاخر على انتفائه فاما ان يتساويا في القوة اولا وعلى الثاني
اما ان يكون زيادة احدهما بما هو بمنزلة التابع اولا ففي الصورة الاولى التعارض
ولا ترجيح وفي الثانية معارضة مع ترجيح وفي الثالثة لا معارضة حقيقة
فلا ترجيح لابتنائه على التعارض المنبئ عن التماثل وحكم الصورتين الاخيرتين
ان يعمل بالاقوى ويترك الاضعف لكونه في حكم العدم بالنسبة الى
الاقوى واما الصورة الاولى فسيأتي بيان حكمها كذا في التلويح والبحث
هنا في الصورة الاولى اعني المعارضة بدون ترجيح فقوله تقابل الحجتين
مخرج للثالثة كالنص والقياس وقوله على السواء مخرج للثانية كخبر
الواحد الذي يرويه عدل فقيه مع خبر الواحد الذي يرويه عدل غير
فقيه فعلم ان قوله لا مزية لاحدهما تاكيد فافهم والمراد بالتساوي تساويهما
في القوة سواء تساويا في العدد كالتعارض بين اية واية اولا كالتعارض بين
اية واثنين او سنة وسنتين او قياسين فان ذلك ايضا من قبيل

فصل
تعارض الحجج

المتساويين اذ لا دليل ولا قوة بكثرة الادلة حتى لا نترك الدليل الواحد بالدليلين
ص وشرطها اتحاد المحل لانه لو اختلف جاز اجتماعهما كالنكاح فانه يوجب
الحل في الزوجة والحرمة في امها وقوله والوقف لجواز اجتماعهما في محل واحد
في وقتين كحرمة الخمر بعد حلها ووطئ الزوجة حالة حيضها وان كان ذكره
في الركن نحا اشارة الى الجواب عما اورد على المص ان تضاد الحكم حعله اولا دلالة
في الركن فكيف جعله من الشرط مع التنافي بينهما وبيان الجواب ان التضاد
بين الحكمين من شروط التعارض لا محالة وذكره في الركن باعتبار ظرفيته
للتقابل على معنى ان التقابل يكون في حكمين فصار التضاد نوعا من المحل لانه
وصف ولو قال انما ذكره بدل قوله وان كان لسلم من الركاكة التي خفي معها
المراد ثم الموجود في النسخ ذكر الحكم المضاف الى تضاد في اخر العبارة والواجب
صناعة تقديمه مع قوله نفيا واثباتا على قوله وان كان ذكره ان وجدت
فيه اشارة الى انه ان لم توجد بصار الى اقوال الصحابة او القياس كما به في
الكشف وغيره كذا في العزمية وهي على هذا الترتيب فيصار اولا الى
اقوال الصحابة ان وجدت ثم الى القياس ان لم توجد او وجدت وتعارض
قولان لهم وهذا على قول من اوجب تقليد الصحابي ولو لم يدرك بالقياس
وهو البردعي واما على قول من لم يوجبه وهو الكرخي ففي العزمية عن
الكشف يجب المصير الى اقوال الصحابة ان كان فيما لا يدرك بالقياس والى
ما ترجح عنده من القياس وقول الصحابي ان كان فيما يدرك بالقياس لان
قوله يكون بمنزلة قياس اخر وكلام المتن يحتمل كليهما كما يظهر بالتامل
لكن كلام المص في اثناء حيث قال وحكم المعارضة بين السنتين المصير الى
اقوال الصحابة ثم الى القياس يرجح الاول وبهذا قال الشافعي والتوزيع لا للتخيير
كتعارض القياسين تنظير لا تمثيل اذ المراد العجز عن المصير الى ما
سبق وفي القياسين لا مصير الى شيء بعدهما وفي العزمية عن شمس
الائمة وفخر الاسلام ان التعارض لا يجري بين القياسين والبين اقوال
الصحابة قال فالمراد بالتعارض دون حقيقته وعليه قول المص فيما سيجيء اما

اذا

الدلالة على السنة فصحته وحسنه منه المستدل وحجيته به وهما كان ظاهرا
لها بارتفاع احداث المنوضح به وهما كان
وهو انفاء ما كان معروفا في الاصل فاذا
فلا يظهر ما كان عرف ظاهرا في الاصل فاذا
فقيل ان الماء عرف طاهرا في سؤره كذلك
يجب ان التعارض بل يكون سؤره كذلك
ظاهرا ولم ينزل به الحدث للتعارض بل
يبقى كما كان وقيل يسقط التعارض ويصير
العبارة قطعا ويسمى سؤر الحمار مشكوكا
ليس التعارض لان نفي به الجهل كما
لانه معلوم وهو استعمال المعنى النبيم
وعدم نجاسته

اذا وقع التعارض بين القياسين اه ولا يخفى ما فيه اذ التعارض في جميع ما مر
صوري لا حقيقي كما قدمناه الا ان يجاب عنه بان المراد لا يجري التعارض
المودي الى التساقط حتى يعمل بعده بظاهر الحال كما ذكره المص لم يسقطا
بالتعارض يجب العمل بالحال اي كما يسقط النصان حتى يجب العمل بظاهر الحال
اذ في النصين انما وقع التعارض للجهل المحض بالناسخ منهما فلا يصح عمله باحدهما
مع الجهل وهنا ليس التعارض بجهل محض لان القائس في كل واحد من الاجتهادين
مصيب بالنظر الى الدليل ضرورة ان القياس دليل صحيح وان لم يكن بالنظر
الى المدلول كما يأتي في الاجتهاد ومثال الاول المسافر اذا كان معه انا آن
في احدهما ماء نجس وفي الاخر ماء طاهر وهو لا يدري عمل بالتيمم لانه
مطهر عند العجز وقد وقع العجز بالتعارض فلم تقع الضرورة بالتحري بخلاف
الثوبين وهو مثال الثاني فانه يعمل بالتحري لانه دليل عند الضرورة ولا
احتاج الى الاستصحاب بان يصلي باحدهما بناء على ان الاصل فيه الطهارة
وهو ليس بدليل ص اما ان يكون من قبيل كذا فيما رأينا من النسخ بالياء
في المواضع الاربعة والذي كتب عليه الشراح من قبل بدون ياء اي من جهة
وهو الظاهر لان القبيل النظير كالكتاب او الخبر المشهور يعارض خبر الواحد
كحديث القضاء بالشاهد واليمين فانه يخالف الكتاب وهو قوله تعالى
واستشهدوا شهيدين من رجالكم الاية ويخالف الحديث المشهور كما مر
وهو البينة على المدعي واليمين على من انكر وكالحكم يعارضه المجمل كما
لو استدل مستدل بجواز بيع ثوب بثوبين بقوله تعالى واحل الله البيع
لا بسبع المعارض ان يعارضه بقوله تعالى وحرم الربا لانه مجمل وهذا
راجع الى انتفاء الركن وهو الاعتدال بين الدليلين فلا يتحقق التعارض حقيقة
وان كان موجودا ظاهرا فالاولى توجب المؤاخذة في الغموس وهي
حلفه على كذب عمدا لان الغموس من كسب القلب والثانية تنفيها لانها
لم تصادف محل عقد اليمين وهو الخبر الذي رجا فيه الصدق وهذا لان العقد
عبارة عن عقد اللسان دون القلب فكان الغموس داخلة في هذا اللغو اذ

واما اذا وقع التعارض بين القياسين اه ولا يخفى ما فيه اذ التعارض في جميع ما مر
صوري لا حقيقي كما قدمناه الا ان يجاب عنه بان المراد لا يجري التعارض
المودي الى التساقط حتى يعمل بعده بظاهر الحال كما ذكره المص لم يسقطا
بالتعارض يجب العمل بالحال اي كما يسقط النصان حتى يجب العمل بظاهر الحال
اذ في النصين انما وقع التعارض للجهل المحض بالناسخ منهما فلا يصح عمله باحدهما
مع الجهل وهنا ليس التعارض بجهل محض لان القائس في كل واحد من الاجتهادين
مصيب بالنظر الى الدليل ضرورة ان القياس دليل صحيح وان لم يكن بالنظر
الى المدلول كما يأتي في الاجتهاد ومثال الاول المسافر اذا كان معه انا آن
في احدهما ماء نجس وفي الاخر ماء طاهر وهو لا يدري عمل بالتيمم لانه
مطهر عند العجز وقد وقع العجز بالتعارض فلم تقع الضرورة بالتحري بخلاف
الثوبين وهو مثال الثاني فانه يعمل بالتحري لانه دليل عند الضرورة ولا
احتاج الى الاستصحاب بان يصلي باحدهما بناء على ان الاصل فيه الطهارة
وهو ليس بدليل ص اما ان يكون من قبيل كذا فيما رأينا من النسخ بالياء
في المواضع الاربعة والذي كتب عليه الشراح من قبل بدون ياء اي من جهة
وهو الظاهر لان القبيل النظير كالكتاب او الخبر المشهور يعارض خبر الواحد
كحديث القضاء بالشاهد واليمين فانه يخالف الكتاب وهو قوله تعالى
واستشهدوا شهيدين من رجالكم الاية ويخالف الحديث المشهور كما مر
وهو البينة على المدعي واليمين على من انكر وكالحكم يعارضه المجمل كما
لو استدل مستدل بجواز بيع ثوب بثوبين بقوله تعالى واحل الله البيع
لا بسبع المعارض ان يعارضه بقوله تعالى وحرم الربا لانه مجمل وهذا
راجع الى انتفاء الركن وهو الاعتدال بين الدليلين فلا يتحقق التعارض حقيقة
وان كان موجودا ظاهرا فالاولى توجب المؤاخذة في الغموس وهي
حلفه على كذب عمدا لان الغموس من كسب القلب والثانية تنفيها لانها
لم تصادف محل عقد اليمين وهو الخبر الذي رجا فيه الصدق وهذا لان العقد
عبارة عن عقد اللسان دون القلب فكان الغموس داخلة في هذا اللغو اذ

ليس فيها فائدة اليمين المشروعة وهي تحقق البر واللغو اسم لكلام لا فائدة
فيه وهو المراد في اية المائدة بخلاف اية البقرة فان المراد فيها ضد كسب القلب
وهو السهو بدليل المقابلة في كل منهما فالتخفيف يقتضي حمل القرءين
قوله بمفهوم الغاية فانه متفق عليه لاية ولمدة متعلق بالقرءين ولا يلزم
الايتان بغي فيتعلق بالتعارض والعطف فيهما اي في القرءين على رؤسكم
اما قراءة الجر فظاهرة واما قراءة النصب فعلى المحل كما بانى ولعل التحذير عن
الاسراف المنهي عنه اذ غسلهما مظنة له لكونه يصب الماء عليهما فعطفت
على الممسوح لا للتمسح بل للتنبيه على وجوب الاقتصاد فكانه قال اغسلوا
ارجلكم غسلا خفيفا شبيها بالمسح لتوانر الغسل نعليل للتجوز
غلط بادنى تامل لان الغسل لا ينتظم المسح وانما ينتظم المعنى الاعم المشترك
بينهما وهو مطلق الاصابة وهي انما تسمى مسحا اذا لم يحصل سيلان
ولو جعل فيهما اي العطف في القرءين حاصله الرد على من جعل العطف فيهما
على الوجوه والجر على الجوار بانه بعارضه جواز العطف على الرؤس والنصب
على المحل ويترجح هذا بانه قياس مطرد يظهر في الفصيح بخلاف الجر على
الجوار فانه شاذ على ان فيه اعتبار العطف على الاقرب وعدم وقوع الفصل
بالاجنبي من شاء باهلته مفاعلة من البهلة وهي اللعنة وذلك انهم
كانوا اذا اختلفوا في شيء اجتمعوا وقالوا بهلة الله على الظالم منا كذا في الفرقية
عن المغرب والمراد بسورة النساء القصرى سورة الطلاق المذكور فيها
اولات الاحمال صاو دلالة معطوف على قوله صريحا ليس هذا
والتخلص عن المعارضة بخمسة اوجه بالاستقرا لان قبل البغتة كان
الاباحة الاصل في الاشياء الاباحة اي فلو جعلنا المبيح متاخرا يلزم تكرار النسخ
النعارض في الحاظر دليل النسخ لانه لان الحاظر يكون ناسخا للاباحة الاصلية ثم المبيح يكون ناسخا للحاظر فيلزم
بالوضع اذ الناخير دليل النسخ كما تقدم فسما خامسا اخر خمسة اوجه
التكرار ولو جعلنا الحاظر متاخرا لانسخ واحد لان المبيح لا بقاء الاباحة
الاصلية والحاظر ناسخ له والاصل عدم التكرار وفي هذا الجواب نظر لان
لان قبل البغتة كان الاصل في الاشياء الحاظر قال الله تعالى
الاباحة كما لبيضاوي وابن الملك وفي شرح هذا قول بعض مشايخنا
واقوى الصارفين ان الاصل فيها
التوقف كما ذكر في الميزان المعتبر

المعتبر في النسخ كون الحكم شرعيا عند ورود الناسخ والاباحة الاصلية ليست
حكما شرعيا فلا تكون الحرمة بعده نسخا فان قيل هو حكم شرعي ثبت بقوله
تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا قلنا انما يصح ذلك لو ثبت تقدم هذه الاية
على النصين المفروضين اعني المحرم والمبيح ونمامه في التوضيح والتلويح وهذا
مبني على ما ذكره من ان الاصل الاباحة كما علمت وهو احد اقوال ثلاثة
الثاني ما ذكره عن الم الثالث الحظر قال في المحرر والمختار ان الاصل الاباحة
عند الجمهور من الحنفية والشافعية له اي للامر المعارض بان ينفيه
ويبقى الامر الاول ولما اختلف عمل ائمتنا الخ فان بعض مسائلهم دل على تقديم
المثبت وبعضها على تقديم النافي احتيج الى اصل اي ضابط نعلم به اي في
ترجيح المثبت او النافي اي على ما اطلقه الكرخي وابن ابان ففيه بيان لضعفه
هل بني على دليل او لا بان كان امرا مشتبها يجوز ان يعرف بدليله
ويجوز ان يعتمد الخبر ظاهر الحال كذا وجدته في نسخة مصلحة وفي غيرها
من النسخ كتب قوله بان كان امرا مشتبها الخ بعد قوله بان كان مبنيا على
دليل ولا معنى لها كالاثبات اي فانه اذا لم يعارضه شيء عمل به ص
فالنفي في حديث بريرة الخ تفريع على ما مهده من ان الاصل من قبول النفي في
مسئلتين وعدمه في مسئلتين فذكر ثلاث مسائل الاولى ما لو اعتقت الامة
وزوجها حر فانها خيار العتق عندنا لا عند الشافعي وهو مبني على الاختلاف
في زوج بريرة والثانية نكاح المحرم والمحرمة فعندنا صحيح وعند الشافعي
باطل والاختلاف مبني على الاختلاف في حاله عليه السلام وقت تزوجه
ميمونة رضي الله تعالى عنها والثالثة اخبار مخبر بطهارة الماء وحل الطعام او
بنجاسته وحرمته عمل بالطهارة والحل فالاولى لم يعارض النفي فيها الاثبات
لان النفي فيها ليس مما يعرف بدليله بل بظاهر الحال والثانية عارضه لانه مما
يعرف بدليله والثالثة عارضه فيها ايضا لانه مما يعرف بدليله كما هو ظاهر كلام
المصاوما يشتبه حاله والمخبر اعتمد دليل المعرفة ان بين الدليل وان لم يبينه
يكون مما اشتبه حاله والمخبر لم يعتمد دليل المعرفة فلا يكون كالاثبات فلا يعارضه

معنى الاصل في ترجيح المثبت او النافي

فالاولى من القسم الثالث والثانية من القسم الاول والثالثة مثلها على الوجه
الاول ومن القسم الثانى او الثالث على الوجه الثانى فتدبر بل يبقى على ما كان
فى ابن نجيم بل بقاء بالمد اذ لا حرام كان ثابتا قبل التزوج لان الروايات قد
اتفقت على ان النكاح لم يكن فى الحال الاصلى وانما اختلفت فى الحال المعترض على
الاحرام ص فعارض الاثبات اى ساواه فيطلب الترجيح من وجه اخر وهو
هنا فقه الراوى فلما تعارضا اى بالنفى والاثبات فان الاول ناف تقدم
والثانى مثبت لا مر عارض على الاحرام وهو الاحلال بعده فاخذ ائمتنا
بالنافى لما مر انه مما يعرف بدليله وهو هيئة المحرم والمنفى هنا يحتمل لخلل ان
طهارة الماء قد تدرك بظاهر الحال وقد تدرك عيانا بان غسل الاناء بماء السماء
او بالماء الجارى وملاه بلا حدهما ولم يغب عنه اصلا ولم يلاقه شيء يجس ثم هذا
التقرير مخالف لصريح كلام المص كما سيظهر فالواجب حذفه فان عرف
انه اخبر على ظاهر الحال لم يعارض المثبت اخ هذا مبنى على ما ذكره صدر الشريعة
فجعله من القسم الثانى او هو ما يشتبه حاله فقال والطهارة وان كان نفيا لكنه
مما يحتمل المعرفة بالدليل فليسال فان بين وجه دليله كان كالاثبات وان لم يبين
فالنجاسة اولى اهو وهو غير ما قرره المص فان كلامه يدل صريحا على انه
جعل الطهارة والحل من جنس ما يعرف بدليله لا مما يحتمل وجعل الخبر النافى
فيهما معارضا للخبر المثبت مطلقا بين وجه الدليل اولا وهو متابع فيه لفخر
الاسلام والحكم مختلف فانه على كلام المص حيث تعارض الخبران يعمل بالاصل
وعلى ما ذكره صدر الشريعة لابد من السؤال من مخبر الطهارة فان لم يبين
له انه اعتمد دليلا ترجح خبر النجاسة وجزم فى التحرير بانه لابد من السؤال
عن مبناه ليعمل بمقتضاه ان لم يتعذر السؤال وعلى ما ذكره المص لا يكون فى
كلامه التمثيل للقسم الثانى كما يعلم مما مر هذا وفى البحر لابن نجيم بعد نقله مثل
ما ذكره صدر الشريعة عن حواشى الهداية للخبازى والذى ظهر لى انه يعمل
كلام المشايخ بانه يحكم بطهارة الماء على ما اذا لم يبين مستند اخباره فاذا لم يبين
يعمل بالاصل وهو الطهارة وان بين فالعبرة لهذا التفصيل مع ان هذا

التفصيل

التفصيل هو ان بين دليل الطهارة اخذ به والا فيخير النجاسة الا ان
يقال قوله يبين فى المواضع الثلاث بالبناء للمجهول بمعنى يسأل بيانه
فتأمل وقلنا لا يخالفا كذا فى النسخ والاصوب لا يخالفان بالنون
لانه مرفوع فصل فى البيان قوله التى مرت من الكتاب باقسامه
سوى المحكم والسنة بانواعها وامثاله عطف على الضمير المجرور بدون
اعادة الجار وهو ما اختاره ابن مالك فانه يحتمل غيره الا نسب
فى التعبير ويحتمل غيره والضمير فى يحتمل للطيران لا بقيد كونه بالجناح
ولهذا قالوا لو اخر اى لاحتمال الكلام الحقيقى غيره ولكن لا ثمرة لهذا
الكلام فلو زاد عليه قوله ولو نوى الطلاق كان رافعا لاحتمال المجاز
لكان اظهر ويكون تمثيلا لما نحن بصدده كما فعله ابن نجيم البينونة
مشتركة اى بين البينونة عن النكاح وعن الخيرات وغير ذلك فاذا عنى
الطلاق صح تفسيره ثم يعمل باصل الكلام بعد التفسير فيقع البائن
ص وانهما اى بيان التقرير وبيان التفسير يصحان موصولا ومفصولا
لان بيان التقرير مقرر للحكم الثابت بظاهر الكلام لا تغيير له فيصح متصلا
ومنفصلا وكذلك بيان التفسير عند الجمهور لقوله تعالى ثم ان علينا بيانه
وثم للتراخى والمراد بيان القرآن لتقدم ذكره وفيه المجمل والمشترك كذا فى ش
المص قلنا اللازم قبله الاعتقاد اى انما يلزم تكليف المحال لو لزم منا
العمل به قبل البيان وليس كذلك وانما يلزم منا اعتقاد اكالمتشابه اى اعتقاد
ان ما اراد الله تعالى به حق فان كلا منهما بغير الكلام الاول فان الشرط
غيره من ايجاب المعلق فى الحال الى وجوده والاستثناء غيره من ايجاب
الحكم الثابت للمستثنى اصلا اذ لولاه لشمل الكل وهو اقوى تغييرا من
الشرط لان الشرط يؤخره والاستثناء يبطله فى البعض وقد عرف
من هذا وجه تسمية كل منهما بيان تغيير وملخصه ان كلا منهما من حيث
انه بين المراد من مدخولهما بيان ومن حيث انه غير ما كان مفهوما
للسامع من اطلاق مدخولهما على تقدير عدمهما تغيير ان لا يعد

في القرآن منفصلا كذا في النسخ وفي نسخة مصلحة في العرف وهو الصواب
وعن ابن عباس رض مفصولا اي يصح مفصولا وان طال الزمان قال في جامع
الاسرار عن الامام الغزالي العلم لم يصح فيه النقل اذ لا يليق ذلك بمنصبه لانه
يرده اتفاق اللغة لان الاستثناء جزء من الكلام يحصل به الاتمام فاذا
انفصل لا يكون اتماما كالشرط وخبر المبتدا وان صح فلعله اراد به اذا نوى
الاستثناء او لا عند التلفظ ثم اظهر نيته بعده فيدين فيما بينه وبين ربه تعالى
ومذهبه ان ما يدين فيه العبد يقبل ظاهرا ص واختلف في خصوص العموم
اعلم انه ليس الخلاف في جواز قصر العام على بعض ما يتناوله بكلام متراخ
عنه وانما الخلاف في انه تخصيص حتى يصير العام في الباقي ظنيا او نسخ حتى يبقى
قطعيا بناء على ان دليل النسخ لا يقبل التعليل وتمامه في التلويح وقد مناه مبحث
التخصيص في بحث العام لم يخص فيه به لانه اذا خص منه شيء بدليل مقارن
يجوز تخصيصه بعد ذلك بدليل متراخ اتفاقا ولا يرد علينا ما ذكر بيان للجواب
عما تمسك به الشافعي رح على جواز وقوع المخصص متراخيا فان قوله تعالى ان
الله يامركم ان تذبحوا بقرة يعم الصفراء وغيرها ثم خص متراخيا فعلم ان المراد
بقرة مخصوصة وقوله تعالى لنوح عليه السلام فاسلك فيها من كل زوجين
اثنين واهلك وقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم خصا
متراخيا بقوله تعالى ليس من اهلك وبقوله ان الذين سبقت لهم الحسنى
الآية وبيان الجواب ان في الاولى نسخ الاطلاق لانه كان يجوز ذبح اي بقرة
شاؤا والنسخ يجوز متراخيه وفي الثانية الاهل لم يكن متناولا للابن لان
من لا يتبع الرسول لا يكون اهلا له وعلى هذا فالاستثناء في قوله تعالى
الا من سبق عليه القول منقطع ولو سلمنا تناوله بناء على ان المراد بالاهل
قرابة فهو مستثنى بقوله الا من سبق فهو خارج به لا بالتخصيص المتراخي
والاستثناء متصل وفي الثالثة لا تخصيص اصلا لان وما تعبدون لم
يتناول عيسى عليه السلام وقوله تعالى ان الذين سبقت لدفع احتمال المجاز
بان يطلق ما على العاقل وغيره كما نقت به ابن الزبعرى كما قدمناه في بحث

الحروف

في القرآن منفصلا وعن ابن عباس مفصولا
واختلف في خصوص العموم اي في تخصيص
عام لم يخص هل يجوز بدليل متراخ عندنا
يجوز ذلك وهذا الاختلاف بناء على
ما ان العموم من الخصوص عندنا في
الوصول كالتعليق فيقيد العموم بعد الخصوص لا يبقى
الحاصل كالتعليق فكان تخصيص العام بعض ما يتناوله بكلام متراخ
عنه نسخا حتى يبقى قطعيا وعند الشافعي
فالتخصيص ليس برفع موضوع
بل هو نفس بيان ما لم يرد
والا يرد علينا ما ذكر بيان للجواب
كما نطق به التنزيل لانه من قبيل تقييد
المطلق لا من تخصيص العام

الحروف لا للتخصيص لان النكرة في الاثبات تخص فكيف التخصيص يعني ان
هذا ليس من قبيل تخصيص العام عندنا لان النكرة في موضع الاثبات خاصة
فكيف يحتمل التخصيص بل من قبيل تقييد المطلق والزيادة على النص وهو نسخ
عندنا فلذلك يصح متراخيا وحاصله انه نسخ الامر بالمطلق وامر بالمعين وما
ذكر مبني على ان المطلق عام عندهم خاص عندنا فصح تاخير بيانه لما تقدم
ان بيان المشترك يصح مفصولا فلا بد لمن قال ان الاهل عام في اهل بيته
ثم لحقه خصوص متراخيا فدل على جواز التخصيص مفصولا لكن في بعض
الشروح ان في كون الاهل مشتركا اشكالا لانه اما ان يكون لفظيا او معنويا
والاول ممنوع والثاني مسلم لكنه من قبيل العام فيتناول كلا المعنيين فلا يتم
الجواب قال في العزمية ويمكن ان يجاب عنه بان الاهل مشترك معنوي بينهما
لا محالة لكن بملاحظة المغايرة من جهة ما اضيف هو اليه يكون كالمشترك
اللفظي ويجري عليه احكامه لان ما هو مختص بما لا يعقل كذا في التوضيح
وقال في التلويح ان هذا مذهب البعض وجمهور ائمة اللغة على انها تعم العقلاء
وغيرهم اه وعلى قول الجمهور يتعين ان يجاب بما قيل ان الخطاب لاهل مكة
وهم كانوا عبدة اوثان او يكون ما مشتركا فيجوز تاخير بيانه كما قاله في العزمية
شيئين وهما الموجب بالكسر اي المتكلم والموجب بالفتح اي الحكم جميعا
بقدر المستثنى فكانه لم يتكلم في حق الحكم بقدر المستثنى مكررا بما قبله
من قوله كان المتكلم لم فيمنع الموجب لا الموجب الاول بالفتح والثاني
بالكسر والمراد بالاول الحكم وهو لزوم المائة في المثال الآتي وبالثاني المتكلم
وعندنا يمنعهما والحاصل ان قدر المستثنى لا يثبت فيه حكم الصدر بالاجماع
الا ان عندنا انما لا يثبت لعدم النص الموجب في حقه كان صدر الكلام اه
عند الاستثناء وهذا كالايجاب الى غاية يفوت حكمه اذا انتهى الى الغاية
لا بنص الغاية بل بعدم الدليل كالصوم الى الليل وعنده لا يثبت بمعارضة
نص الاستثناء لنص المستثنى منه فصدر الكلام يوجبه والاستثناء ينفيه
فتعارضا فتساقطا فلم يثبت الحكم فصار عندنا تقدير قوله لفلان على الف

لان النكرة في الاثبات تخص فكيف التخصيص
فكان تقييد المطلق شفعا فصح متراخيا
والاهل في قوله تعالى واهلك لم يتناول
ابنه لان الابن ليس من اهل دينه لانه ليس
على دينه فكيف يكون الاهل مشتركا فصح تاخير بيانه
وفعله تعالى انكم وما تعبدون من
دون الله لم يتناول عيسى عليه
السلام لانه ليس من ما يختص بنفوله ان الذين سبقت
لهم منا الحسنى والاستثناء يتم
بتناول النكرة بعد ذكر المستثنى
فيجعل كان المتكلم بحكمه اعم
فيجعل كان المتكلم بحكمه اعم
فيجعل كان المتكلم بحكمه اعم

درهم الا مأة لفلان على تسعمائة نكلما وحكما وعنده الا مائة فانها لبيت
على لعدم سقوطها نكلما كذا فى شرح المص ص له اجماع عبارة المتن
لاجماع فاللام والالف من المتن والضمير من الخ وزاده لئلا يتوهم انه
دليل لقوله وعندنا يمنعهما اى نفى الالوهية عن غير الله تعالى فح
فيكون المعنى لا اله الا الله فانه اله بعد الثبات بالضم والكسر اسم من
الاستثناء كما فى الصحاح والتعبير وحيث كان هذا معناه فلا حاجة الى
صرفه عنه وتفسيره بالمستثنى كما سيذكره الخ بتعلا ابن ملك
لا اثباتا له اى فلا يكون للتوحيد واللازم باطل لكونه خلاف الاجماع
فالملزوم مثله وبيان الملازمة ان معناه غير الله ليس بآله وهو نفى
الالوهية عن غير الله تعالى فقط من غير اثبات الالوهية له تعالى
قصدا ص فى الايجاب بكون اى يوجد ويثبت فهى تامة والظرف
متعلق بها والجملة خبر المبتدا وهو سقوط لانه لو ثبت حكم الف فح
بيانه ان صدر الكلام بقى موجبا عنده فى القدر المستثنى بعد الاستثناء
والاخبار اظهار امر قد كان فلو انعقد الحكم لكان اخبارا عن لبثه الف فى حق مر
سنة اذ وجود المخبر عنه شرط صحة الخبر الصدق ثم بالاستثناء
يتبين انه ليس بثابت فاما الايجاب فانبات شئ فى الحال فجاز ان يعارض
شئ يمنع من ثبوته ص الاستثناء استخراج اى اخراج والمراد به كما
فى الخبر افادة عدم الدخول فى الحكم اى بحقيقته فى اصل الوضع
لانه هو المقصود الذى سيق الكلام لاجله فالاول اى الاثبات
وقوله والثانى اى النفى لانهما اى الاثبات والنفى لم يذكرا قصدا
لان السوق ليس لهما بل الكلام مسوق لنفى الالوهية عما سوى الله
تعالى ولاثبات خمسمائة وتسعين فبقى الالوهية مثبتة له تعالى وتنتفى
الخمسون ضرورة اى الاستثنا لفظ الاستثنا يطلق على فعل
المتكلم وعلى المستثنى وعلى نفس الصيغة والمراد هنا الصيغة التى يطلق
عليها هذا اللفظ لانها هى التى تكون حقيقة فى المتصل مجازا فى

المنقطع

المنقطع واما لفظ الاستثناء والمستثنى فحقيقة فى القسمين على سبيل
الاشتراك كما حققه فى التلويح ص معطوفة بعضها على بعض اى بالواو
وان معطوفة مع انه نعت سببى فاعله مذكر لاكتسابه التانيث من المضاف
اليه كما فى قطعت بعض اصابعه ص ينصرف الى الجميع كالشرط عند =
الشافعى ح قال فى التلويح لاخلاف فى جواز رده الى الجميع والاخير خاصة
وانما الخلاف فى الظهور عند الاطلاق عند الشافعى مذكور فى موضعين
الاول من الشرح والثانى المتن ان دخل هذه الدار اى المتكلم لانه
يخرج اصل الكلام عن العمل بعينى انصرف عندنا الى ما يليه لان الاصل
عدم اعتبار الاستثناء لانه يخرج الكلام من ان يكون عاملا فى جميعه
لكن انما وجب رجوعه الى ما قبله ليصح ضرورة عدم استقلاله بنفسه
وقد اندفعت الضرورة بصرفه الى الاخيرة فلا حاجة فى صرفه الى غيرها
والضرورة تتقدر بقدرها فما ذكره الخ علة العلة لا مخرج ومغيرا الى
يخرج به اصل الكلام من ان يكون عاملا وانما يتبدل به الحكم لان مقتضى
قوله انت حر نزول العتق فى محله وبذكر الشرط يتبدل ذلك لانه تبين
انه ليس بعلة للحكم قبل الشرط ولانه ليس بايجاب للعتق بل هو يمين
ومحله الذمة ومطلق العطف يقتضى الاشتراك فلهذا اثبتنا حكم التبديل
بالشرط فى جميع ما سبق ذكره بسبب الضرورة فيه اشارة الى ان
الاضافة فيه من اضافة الشئ الى سببه كما بينه عليه سابقا اى
النطق هذا ينادى على ان المراد بالبيان فعل المبين اما ان اريد به الامر
الذى يحصل به الاظهار فالمنطوق بمعناه الحقيقى لا المصدر فكان
بيانا ان للاب الباقى ضرورة وهذا البيان لم يحصل بمحض السكوت
عن نصيب الاب بل بدلالة صدر الكلام بصير نصيب الاب كالمنطوق
وهو كمن دفع الف درهم الى رجل مضاربة على ان ما رزق الله تعالى
من الربح فالنصف لك وسكت او فالنصف لى وسكت فانه يصح لان
مقتضى المضاربة المشركة بينهما فى الربح فبيان نصيب احدهما يصير نصيب

الاخرس معلوما ويجعل ذلك كالمنطوق فكانه قال ولك ما بقي قاله المص
اى الذى من شأنه التكلم بالحادثة اشار الى ان المراد بالمتكلم القادر على
التكلم لا الناطق احترز عمن لا يقدر على التكلم كالاخرس فان سكوته
لا يدل على الحقيقة وظهر بهذا ضعف ما قيل الصواب ان يقال حال السكوت
كذا في حواشي الفنري لانه لو قيل لشمل الاخرس وصاحب الحادثة
كسكوت البكر البالغة جعل بيانا للاجازة لاجل حالها الموجبة للحياء وهي
الرغبة في الرجال وكذا السكوت جعل بيانا للثبوت الحق عليه واقرارا به لاجل
حال في الناكل وكذا سكوت الصحابة عن تقويم منفعة البدن الخ قال
في التوضيح روى ان عمر رض حكم فيمن اشترى جارية فاستولدها ثم استحقت
برد الجارية على المستحق ورد الولد والعقر وكان شاورعليا رض واشتهر
في اصحابه ولم يرده احد ولم يقض برد قيمة المنافع ولو كانت واجبة لما
حل الاعراض عنه بعد ما رفعت القضية اليه وطلب منه القضاء بما
للمولى عليه ص حين راى عبده يبيع ويشترى اى يبيع ملك غير المولى
واما بيع ملك المولى فلا يثبت بالسكوت على قول قاضيخان وصاحب الهداية
اختار الثبوت مطلقا ولو فاسدا وتمامه في ابن نجيم ومن هذا النوع سكوت
الشفيع جعل ابطالا للشفعة دفعا للضرر عن المشترى فانه يجعل
اذنا اى فيما بعد ذلك التصرف كما بين في محله ص كقوله على مائة
ودرهم مثله ما يثبت في الذمة في عامة المعاملات كالمكيل والموزون
خلافا للشافعي رح فانه قال يلزمه المعطوف والقول قوله في بيان
المأة لانها مجملة وليس عطف الدرهم عليها تفسيرا لها لان مبنى العطف
على التغاير ومبنى التفسير على الاتحاد ولا يخفى عليك ان التغاير بين
المأة والواحد ظاهر لا يتغير بكون المأة من الدراهم قال المص واجمعوا
في قوله على مأة او ثلاثة دراهم ان المأة من الدراهم وكذا في قوله مائة
وثلاثة اثواب وثلاثة شياه لانه ذكر عدد بين مبهمين واعقبهما بتفسير
فانصرف اليهما لاستوائهما في الحاجة الى التفسير فان الثوب لا يثبت

في

الاخرس معلوما ويجعل ذلك كالمنطوق فكانه قال ولك ما بقي قاله المص
اى الذى من شأنه التكلم بالحادثة اشار الى ان المراد بالمتكلم القادر على
التكلم لا الناطق احترز عمن لا يقدر على التكلم كالاخرس فان سكوته
لا يدل على الحقيقة وظهر بهذا ضعف ما قيل الصواب ان يقال حال السكوت
كذا في حواشي الفنري لانه لو قيل لشمل الاخرس وصاحب الحادثة
كسكوت البكر البالغة جعل بيانا للاجازة لاجل حالها الموجبة للحياء وهي
الرغبة في الرجال وكذا السكوت جعل بيانا للثبوت الحق عليه واقرارا به لاجل
حال في الناكل وكذا سكوت الصحابة عن تقويم منفعة البدن الخ قال
في التوضيح روى ان عمر رض حكم فيمن اشترى جارية فاستولدها ثم استحقت
برد الجارية على المستحق ورد الولد والعقر وكان شاورعليا رض واشتهر
في اصحابه ولم يرده احد ولم يقض برد قيمة المنافع ولو كانت واجبة لما
حل الاعراض عنه بعد ما رفعت القضية اليه وطلب منه القضاء بما
للمولى عليه ص حين راى عبده يبيع ويشترى اى يبيع ملك غير المولى
واما بيع ملك المولى فلا يثبت بالسكوت على قول قاضيخان وصاحب الهداية
اختار الثبوت مطلقا ولو فاسدا وتمامه في ابن نجيم ومن هذا النوع سكوت
الشفيع جعل ابطالا للشفعة دفعا للضرر عن المشترى فانه يجعل
اذنا اى فيما بعد ذلك التصرف كما بين في محله ص كقوله على مائة
ودرهم مثله ما يثبت في الذمة في عامة المعاملات كالمكيل والموزون
خلافا للشافعي رح فانه قال يلزمه المعطوف والقول قوله في بيان
المأة لانها مجملة وليس عطف الدرهم عليها تفسيرا لها لان مبنى العطف
على التغاير ومبنى التفسير على الاتحاد ولا يخفى عليك ان التغاير بين
المأة والواحد ظاهر لا يتغير بكون المأة من الدراهم قال المص واجمعوا
في قوله على مأة او ثلاثة دراهم ان المأة من الدراهم وكذا في قوله مائة
وثلاثة اثواب وثلاثة شياه لانه ذكر عدد بين مبهمين واعقبهما بتفسير
فانصرف اليهما لاستوائهما في الحاجة الى التفسير فان الثوب لا يثبت

في

في الذمة الا سلما حاصل الفرق ان موجب لفظه على الثبوت في الذمة =
ومثل الثوب لا يثبت في الذمة الا في السلم للضرورة فلا تركب الا فيما صرح
به وهو المعطوف دون المعطوف عليه فلا يكثر وجوبهما الظ وجوبه
بالتذكير كما في جامع الاسرار فلا ضرورة اى الى حذف تفسير المعطوف
عليه بخلاف ما مر فانه مما يكثر استعماله وذلك عند كثرة الوجوب بكثرة
اسبابه فلا خير فيه الا بيجاز ص او بيان تبديل وهو النسخ البحث هنا
في ستة اشياء في تعريفه وجوازه ومحله وشرطه والناسخ والمنسوخ
وقد ذكرها مرتبة ثم ان النسخ في اللغة التبديل فجعل الثلاثة تبعا لابن ملك
النسخ تفسير المتبديل لغة تعريف بالاخفى لان التبديل اللغوي معروف
لكل احد بخلاف النسخ اللغوى فالحق ما في بعض الشروح ان المعرف
بالنسخ تعريفا لفظيا ثم عرف النسخ بانه بيان الخ وبيانه ان التعبير عنه
ببيان التبديل ليس بمشهور كشهرته بالنسخ فنبه او لا على مرادفته لثم
فسره وتمامه في العزمية ص وهو بيان لمدة الحكم المطلق اى =
لانتهائها المتعلق بالمكلف تعلق التنجيز بعد ما لم يتعلق لا الحكم او تعلقه
القديمان وهو احتراز عن بيان مدة ما ليس بحكم واحترز بالمطلق عن
حكم مقيد بتابيد او تاقيت فانه لا يصح نسخه قبله بيانا محضا في حق
صاحب الشرع هذا يشير الى ان النسخ له جهتان جهة البيان لانها
الحكم الاول بالنسبة الى الشارع وليس فيه معنى التبديل لانه كان
معلوما عند الله تعالى انه ينتهي في وقت كذا بالنسخ فهو بالنسبة اليه
مبين للمدة لا رافع لان الرفع يقتضي الثبوت والبقاء لولاه وهو بالنسبة
الى علمه تعالى محال لانه خلاف معلومه وجهة التبديل بالنسبة الينا
لانه زال ما كان ظاهر الثبوت ولحقه شيء اخر ص خلافا لليهود يعني
غير العيسوية منهم صرح به المحقق في ش المختصر قاله الفنري وهم اصحاب
ابي عيسى الاصفهاني المعترفون ببعثته عليه الصلاة والسلام الى العرب
فقط وهذا لا يتصور من مسلم قال في التوضيح اى ان كان المراد ان

او بيان تبديل وهو النسخ لغة وهو شرعا
بيان لمدة الحكم المطلق الذى كان معلوما
عند الله تعالى انه ينتهي في وقت كذا
الا انه اطلق اى لم يبين تأقيت الحكم
المنسوخ فصار المنسوخ ظاهره التابيد
في حق البشر لان التابيد فكان النسخ
بداء في حقنا بانا محضا في حق صاحب
الشرع وهو ما نسخ من اية

الشرائع الماضية لم ترتفع بشريعة محمد صلى الله عليه وسلم وتلك الشرائع
باقية كما كانت لكن المسلمون الذين لم يجوزوا النسخ لم يريدوا هذا المعنى بل
مرادهم ان الشريعة المتقدمة موقتة الى وقت ورود الشريعة المتأخرة
اذ ثبت في القرآن ان موسى وعيسى عليهما السلام بشرا بشرائع محمد صلى
الله عليه وسلم واوجب الرجوع اليه عند ظهوره واذا كان الاول موقتا
لا يسمى الثاني ناسخا ونحن نقول ان الله تعالى سماه نسخا بقوله ما ننسخ
من اية وبعض الروافض بالجر معطوف على قول المص لليهود وكان
الاولى تقديمه لئلا يوهم انه من كلام التنقيح ثم ان الذي في التحرير والتقرير
وغيرهما عزوه لابي مسلم الاصفهاني المعتزلي الملقب بالجاحظ قال في
التقرير قال صاحب القواطع ابو مسلم الاصفهاني رجل معروف بالعلم
وان كان يعد من المعتزلة له كتاب كبير في التفسير وكتب كثيرة فلا ادري كيف
وقع هذا الخلاف منه ولا يتصور من مسلم شرعي لم يلحقه تأبيد
ولا توقيت لاحاجة اليه لاغناء كلام المص عنه ولعله نقله اشارة الى
اولويته لاختصاره لانه نقل لكلام المص والخبر في احكام الشرع كقوله
تعالى يتربصن بانفسهن يرضعن اولادهن فهو كالامر والنهي ومثل
هذا حلال وهذا حرام خرج به الاحكام العقلية نحو مثل وحدانيته
تعالى لانها واجبة ومثل شريكه تعالى لانه ممتنع لا تحتمل الوجود والعدم يعني
انها تحتمل ان تكون مشروعة وان لا تكون والعقائد منها ما هو
عقلي كما مر ومنها ما هو سمعي كعذاب القبر ونحوه والاخبار خالف
فيه بعض المعتزلة والاشعرية والمراد الاخبارات غير الشرعية فانها لا تحتمل
الوجود والعدم لكن لا لنفسها بل لان عدمها يودي الى كذب او جهل كالاخبار
بقيام الساعة وبدخول المؤمنين الجنة والكافرين النار وعن الامم الماضية
لان النسخ قبل الوقت بداهو عبارة عن الظهور بعد الخفا من قولهم
بدا له الامر اذا ظهر بعد خفائه قيل ليس لهذا القسم مثال من النصوص
وتمامه في جامع الاسرار مادام دار التكليف تفسير للتأبيد بمعنى

الدوام

الدوام والاستمرار اي حقيقته ذلك وبما ذكره ظهر الفرق بين التأبيد والتوقيت
ولهذا كان التقييد بقوله الى يوم القيمة تابيدا لا توقيتا ص دون التمكن من
الفعل اي بان يمضي ما يسع الفعل من الوقت المعين له كذا في التحرير فالتمكن
يتحقق بمضي ذلك الزمان المعين لفعله فتقدير الشيخ وجعله التمكن مفعوله
مع كونه مغيرا لاعراب المتن لا حاجة اليه بل يفيد خلاف المراد لان المقصود
مضي زمان يسع الفعل واما الفعل فغير لازم اتفاقا الا عند الكرخي
فانه اشترط حقيقة الفعل كما في التحرير ويلزمنا اعتقاد الحقية فيه
كذا في نسخة مصححة وفي غيرها ولا يلزمنا اعتقاد الحقية فيه اي اعتقاد
معناه الحقيقي والاولى انسب بالسياق كما لا يخفى لا يشترط علم الكل
كذا في نسخة مصححة وفي غيرها لا يشترط على الكل اي لا يشترط الاعتقاد
او العلم على جميع المكلفين ولم يكن ثمة التمكن من الفعل لان التمكن منه
يكون في يوم وليلة والنسخ كان في ليلة ويحتمل عوده ايضا الى قوله على انه
نح اي فلم يوجد التمكن منه بالنسبة الى من لم يعلم بايجاب النسخ
والقياس لا يصلح ناسخا لان شرطه التعدي الى فرع لا نص فيه والمنسوخ
ثابت بالنص ولا منسوخا لان ناسخه قطعيا كان او ظنيا راجح عليه
والا لما صلح ناسخا فح زال شرط العمل بالقياس واذا زال شرطه فلا حكم
له فلا رفع ولا نسخ كذا في ابن نجيم عن التقرير ص وكذا الاجماع اي
لا يصلح ناسخا وكذا لا يصلح منسوخا وقوله عند الجمهور قيد للمسئلتين
اذ لا اجماع في حياة الرسول عليه السلام ولا نسخ بعده اي انما
لم يصلح للنسخ لانه ان كان في حياة النبي صلى الله عليه وسلم فهو من باب
السنة لانه منفرد ببيان الشرائع وان كان بعده فلا نسخ لانه لا يكون
الا عن دليل شرعي ولا يتصور حدوثه ولا ظهوره لاستلزامه اجماعهم
او لا على الخطا مع لزوم كونه على خلاف النص وهو غير منعقد كذا في التلويح
وفي ش المص ذكر ابن ايان انه يكون ناسخا والصحيح خلافه لان المنسوخ به
اما النص او الاجماع او القياس لا يجوز الاول لانه يقتضي وقوع الاجماع

1 C 7

على خلاف النص وخلافه خطأ ولا الثاني لان الاجماع الثاني اما ان يقتضي
ان الاجماع الاول كان خطأ وهو باطل لان الاجماع لا يكون كذلك وانه
كان صوابا وح فاما ان يكون مفيد الحكم مطلقا فيستحيل ان يفيده الثاني وقتا
وان كان موقتا ينتهي عند حصول الغاية لم يكن الاجماع المتأخر ناسخا ولا
الثالث لان شرط القياس ان لا يخالف الاجماع فان قيل القياس كان صحيحا
قبل ثم ارتفع حكمه بالاجماع وما النسخ الا هذا قلنا زوال الحكم لزوال شرطه
فلا يكون نسخا اه ملخصا فانه ثبت باجماع الصحابة ممنوع ففي تبيين
الكنز للزيلعي انه عليه السلام حرمها يوم خيبر من رواية علي بن ابي طالب
متفق عليه وروي انه عليه السلام حرمها يوم الفتح رواه مسلم فثبت
نسخه به وقال بعضهم بقوله تعالى الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم وهي
ليست من الازواج بدليل انتفاء النكاح وشرطه من وجوب النفقة
والسكنى والطلاق والعدة والارث ونحوها وعنه عليه السلام انه قال
كنت اذنت لكم في الاستمتاع من النساء وقد حرم الله ذلك الى يوم القيمة
رواه مسلم وتمامه فيه فثبت نسخها بالسنة او بالكتاب فاقتلوا
المشركين كذا في نسخة مصححة وفي غيرها بعد بدل نحو والصواب الاولى
لان فاقتلوا هو الناسخ فهو المتأخر ونسخ الكتاب بالسنة وبالعكس
سياتي مثالهما وهو نسخ اية الوصية بلا وصية لوارث ونسخ الصلاة الى
بيت المقدس بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام والمراد
نسخ الخبر المتواتر بمثله اي المراد من كلام المصنف اذا تكافا دا الخبران قوة
او كان الناسخ اقوى فالصور العقلية اربع نسخ المتواتر كتابا او سنة بمتواتر
مثله ونسخ الاحاد ولا يكون الا سنة بمثله وهما جائزان وكذا نسخه
بمتواتر بالاولى واما عكسه فمنعه الجمهور لانه لا يقاومه فلا يبطله
ثم التقييد بالمتواتر اتفاقي اذ ينسخ به وبالمشهور كما نبه عليه في التنقيح والتحرير
لانه في قوته اذ المتواتر نوعان متواتر من حيث الرواية ومتواتر من حيث
العمل وعليه فلا يشكل نسخ الوصية للوالدين والاقربين بلا وصية

لوارث

لوارث لا بدعوى الاحادية لكن الحق الشهرة كما قاله في التحرير فالمقصود =
الاحتراز عن نسخ المتواتر بالاحاد فافهم واعلم ان المراد انه لا ينسخ بخبر الواحد
بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم والا فالمشهور انه يجوز حال حياته عليه
السلام صرح به في المغني قاله المحقق الفنري كان يصلي الى الكعبة اي
لما كان بمكة وهذا يحتمل ان يكون بالكتاب او السنة ثم صلى بالمدينة الى
بيت المقدس بالسنة وح فان كانت صلاته عليه السلام بمكة الى الكعبة
بالكتاب ففيه نسخ الكتاب بالسنة وفيه دليل لنا والا فلا ثم نسخ بالكتاب
وهو اية التوجه الى المسجد الحرام فيكون من نسخ السنة بالكتاب والحاصل
ان في ذلك دليلا على نسخ السنة بالكتاب يقينا واما عكسه فمشكوك
فيه كما بسطه في التوضيح لكن قال في التقرير واذا ثبت لاحدهما ثبت كلاهما
بالاجماع المركب اما عندنا فلشمول الجوازين واما عند الخصم فلشمول العلة
اه وههنا لطيفة وهي ان المحقق في التلويح قد حاول البحث مع صدر الشريعة
في ذلك الدليل فوقع منه في اثناء تقريره ما يثبت مدعانا بقسميه وذلك
انه قال فان قيل التوجه الى بيت المقدس من شرائع من قبلنا وهو ثابت
بقوله تعالى فبهداهم اقتده قلنا قد ظهر انتساخه بالسنة حيث كان
النبي صلى الله عليه وسلم يتوجه بمكة الى الكعبة اه ولا يخفى ان في
الجواب اعترافا بنسخ الكتاب بالسنة وقد ذكر قبل هذا ان اية التوجه
الى المسجد الحرام انما نزلت بعد التوجه الى بيت المقدس بالمدينة اه وح
فتكون اية التوجه الى المسجد الحرام ناسخة للتوجه الى بيت المقدس الثابت
بالسنة الناسخ للكتاب فقد ثبت بهذا نسخ الكتاب بالسنة وعكسه
على اتم وجه واكمله الحمد لله ملهم الصواب واليه المرجع والمآب وامر
العرض نخرج جواب عن دليل الشافعي رح وحاصله ان الامر بالعرض
فيما اذا اشكل تاريخه اما اذا علم تأخره وكان في القوة بحيث يصلح ناسخا
للكتاب فلا يرد او يقال هو فيما اذا شك في صحة اسناده بدليل سبق
الحديث حيث قال اذا روي ولم يقل اذا سمعتم قال في العزمية على ان اهل

كتبه عبد الله الفقير الى رحمة ربه الغني

الحديث قالوا هذا الحديث من اوضع الموضوعات بحديث لا وصية
لوارث اى بناء على شهرته كما مر وفى العزمية عن فخر الاسلام ان هذا
ليس بصحيح وانما نسخت باية المواريث لكن لجاب بن الكمال بان الثابت
باية المواريث وجوب حق بطريق الارث وهذا لا ينافى وجوب حق
اخر بطريق اخر فلا رافع للوصية الا السنة من الكتاب فيد به لما
فى التلويح ان هذا التفصيل انما هو فى منسوخ الكتاب اذ الحديث ليس
من الوحي المتلو حتى يكون منسوخ التلاوة بل لا يجرى النسخ الا فى
حكمه والمراد بالحكم ههنا ما يتعلق بمعنى الكتاب لا بنظمه ص انواع
اى اربعة فى حياة الرسول عليه السلام بالانساء قال تعالى
سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله يدل على ثبوت النسيان فى الجملة
وذلك مثل ما روى ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة وقيد
بحياته صلى الله عليه وسلم اذ بعد وفاته لا يقع قال تعالى انا نحن نزلنا
الذكر وانا له لحافظون ص وذلك مثل الزيادة على النص اى زيادة
غير المستقل كجزء او شرط هو فعل او وصف فالجزء الذى هو فعل
كزيادة ركعة فى الفجر والذى هو وصف كما ذكره المص من زيادة النفى
فى الحد والشرط الذى هو فعل كزيادة الطهارة فى الطواف والذى
هو وصف كما ذكره المص من زيادة قيد الايمان فى الرقبة واما الزيادة
اذا كانت عبادة مستقلة كزيادة صلاة سادسة فلا نزاع بين
الجمهور فى انها لا تكون نسخا معنى قيد به لانها بيان صورة وانما
كانت نسخا معنى لوجوده وهو بيان انتهاء الحكم الاول وهذا
لان النص يقتضى ان يكون الجلد حدا ومتى تحقق النفى به لا يبقى الجلد
حدا حتى لا يخرج الامام عن عهدة اقامة الحد بالجلد وحده لانه
صار بعض الحد وبعض الحد ليس بحد فكان نسخا لانه قد انتهى
به الحكم الاول لا تنسخ يعنى ان المراد بالتخصيص ان لا يكون
نسخا ولو صرح المص به لكان اولى لان الشافعى رح لا يقول بانها

تخصيص

تخصيص الا لو كان النص عاما واما مثل زيادة النفى على الجلد فلا تكون
تخصيصا لان قوله تعالى فاجلد والا يتناول الجلد والنفى وانما لم يقل فيه
بانها نسخ لان اشتراط النفى تقرير للجلد لا تبديل كذا فى ابن نجيم
لان نقص جزء او شرط نسخ اتفاقا وذلك كنقص ركعتين من الظهر
او استقبال القبلة للصلاة فصل افعال النبى صلى الله عليه وسلم اى
ولذا قال اى لكون المراد بالافعال هنا الصادرة عن قصد اخرج ما ليس
مقصودا منها فى نفسه ليخص البحث فى المقصود منها وفيه نظر فان اخراج
الزلة انما يدل على ان المراد بالافعال هنا الصادرة عن قصد اذا انحصر
غير المقصود فيها وليس كذلك لان منه ما يكون حالة النوم والاغماء والسهو
وايضا ليس البحث فى كل ما صدر عن قصد فان المخصوص والجبلى كالقيام
والقعود مثل الزلة ليس مما الكلام فيه كما يأتى لانها اسم لفعل قال
السرخسى اما الزلة فلا يوجد فيها القصد الى عينها ولكن يوجد القصد
الى اصل الفعل لانها اخذت من قولهم زل الرجل فى الطين اذا لم يوجد
القصد الى الوقوع ولا الى الثبات بعد الوقوع ولكن وجد القصد الى
المشي فى الطريق وانما يؤاخذ عليها لانها لا تخلو عن نوع تقصير يمكن
للمكلف الاحتراز عنه عند التثبت واما المعصية حقيقة فهى فعل حرام
يقصد الى نفسه مع العلم بحرمته كذا فى التلويح وليست بمعصية
اى لعدم القصد اليها قال فى التحرير وجوز والزلة فى الكبيرة والصغيرة
بان يكون القصد الى مباح فتلزم معصية كوكز موسى عليه السلام
القبطى وكان شبه عمد فلم يسموه خطأ ولو اطلقوه لم يمتنع وكان انسب
من الاسم المستكره قال شارحه اما كونه انسب مطلقا ففيه تامل بل
ربما منع الانسبية فى قصة ادم عليه السلام وما شابهها قوله تعالى
فازلهما الشيطان عنها كما ان الاظهر ان شبه العمد انما يتحقق فى نحو وكز
موسى لا مطلقا اهو لا يبعد ان يقال اختار والفظ الزلة اتباعا للقرآن
وتسميتها بها فى وعصى ادم ربه مجازا اى لكونها لم تصدر منه عن عمد

بدليل قوله تعالى ولقد عهدنا الى ادم من قبل فنسى وانما نسب العصيان اليه
حيث لم يثبت على ما امر به ولم يتصلب عليه حتى وجد الشيطان الفرصة
فوسوس اليه قال تعالى ولم نجد له عزما اى تثبتا وتصميما على الامر فعاقبه
الله تعالى على ترك ذلك وان كان بالنسبة الينا ليس بمعصية توجب مثل
هذا الجزا فهو من باب حسنات الابرار سيئات المقربين وان كان يحتمل
ان يراد بالنسيان الترك فقراة فَنَسِيَ اى نساه الله تؤيد الاول وقد اشار
الى الاحتمالين فى الكشاف وتابعه البيضاوى لعصمة الانبياء عن الكبائر
والصغائر قال فى التحرير العصمة عدم قدرة المعصية اوخلق مانع منها
غير ملجئ والى تركها ويدركها السمع وعند المعتزلة العقل ايضا واختلف
فى عصمتهم عن الذنوب والحق ان لا يمتنع قبل البعثة كبيرة ولو كفرا عقلا خلافا
للمعتزلة ومنعت الشيعة الصغيرة ايضا واما الواقع فالمتوارث انه لم يبعث
نبى قط اشرك بالله طرفة عين ولا من نشا فحاشا سفيها وبعد البعثة
الاتفاق على عصمة النبى عن تعمد ما يخل بما يرجع الى التبليغ كالكذب فى
الاحكام وكذا غلطا ونسيانا عند الجمهور واما غير ما يخل بذلك من الكبائر
والصغائر الخسيسة كسرقة لقمة فالاجماع على عصمتهم عن تعمدها سوى
الحشوية وبعض الخوارج وعلى تجويزها غلطا وتاويل خطأ الا الشيعة
فيهما وجاز تعمد غيرها بلا اصرار عند اكثر الشافعية والمعتزلة ومنعه
الحنفية وجوزوا الزلة فى الكبيرة والصغيرة اهو وهذا الاختلاف انما هو
فى جواز الوقوع وعدمه لا فى الوقوع نفسه كما نبه عليه اللقانى فى اتحاف
المريد واما ما ورد فى القران الكريم مما يفهم من ظاهره الوقوع كالاية الاتية
وغيرها فماول وقد بينت نبذة من ذلك مع الكلام على العصمة فى رسالة
كنت حررتها على عبارة وقعت فى الهاشمية والنظائر فى اخر باب المرتد وهى
قوله ولو قال لم يعصوا حال النبوة ولا قبلها كفر وسميتها رفع الاشتباه
عن عبارة الاشباه فليراجعها من اراد الاطلاع على ازيد مما هنا
بالنسبة الينا انما قال ذلك لان الواجب الاصطلاحى وهو ما ثبت بدليل

قطعى

فيه اضطراب لا يتصور فى حقه عليه السلام لان الدلائل كلها قطعية فى
حقه صلى الله عليه وسلم وكذلك فى حق من سمع الدليل من فى النبى صلى
الله عليه وسلم كما قدمناه فى فصل المشروعات فالمراد ان فعله بالنسبة
الينا يتصف بذلك بان نجعل الوتر واجبا علينا لا مستحبا اوفرضا وهذا
بناء على ما اختاره المصنف تبعا لفخر الاسلام من انها اربعة اما على ما عليه
سائر الاصوليين من انها ثلاثة باسقاط الواجب فلا حاجة الى الاعتذار
بما ذكره مما ليس بسهو ولا طبع الخ اى ولا فيه قرينة دالة على وقوعه
على جهة من وجوب ونحوه على اقوال اى اربعة كما فى التنقيح احدها
لا يجزم بحكم ذلك الفعل بالنسبة الى النبى صلى الله عليه وسلم ويتوقف
فى الاتباع الثانى كذلك الا انه يلزمنا الاتباع الثالث الجزم بان حكمه
الاباحة للنبى صلى الله عليه وسلم ولا يجوز لنا الاتباع الرابع كذلك
الا انه يجوز لنا الاتباع وهو المختار عندنا ص قلنا فعله على ادنى
منازل افعاله وهو الاباحة اى ويجوز لنا اتباعه كما مر لقوله تعالى
لقد كان لكم الخ دليل الجواز الاتباع لا لحمله على الاباحة كما توهمه العبارة
اى ما ثبت يعنى ان الضمير عائد على الخبر ولا يجوز عوده على المبتدا
وهو الظاهر لانه اعم وقوله القران بالرفع خبر عن قوله وهو وكان
المناسب حذفه والاقتصار على قوله الملص الذى انزل اذ لا يختص به ولذا
قال فى التوضيح والقران من هذا القبيل نفث فى روعى الروع بضم الراء
القلب واجازه بعضهم مطلقا اى بدون انتظار الوحى تارة وبالرؤيا
اخرى بخوف فوت الحادثة بقدر مدة الانتظار وهو يختلف فقيل
بقدر ثلاثة ايام قال فى التحبير ولا دليل عليه لعموم امر الاعتبار وهو
قوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار بل هو عليه الصلاة والسلام اولى
الناس بهذا الوصف الذى ذكر عند الامر بالاعتبار فكان ادخل فى هذا
الخطاب وقوله تعالى وما ينطق عن الهوى جواب عما استدل به المانع
بان الله تعالى اخبرنا بانه عليه الصلاة والسلام لا ينطق الا عن الوحى

والحكم الصادر عن اجتهاد لا يكون وحيا وبيان الجواب ان الاية نزلت فى
شان القران رد اعلى الكفار القائلين بانه افتراه على الله تعالى من نفسه
اى وما ينطق بهذا القران بهوى نفسه وليس معناه ان ما ينطق به انما
هو الوحى ولو سلم انه نفى النطق عنه بغير الوحي على سبيل التعميم فلا نسلم
ان الحكم اذا ثبت بالاجتهاد لا يكون وحيا فان الاجتهاد منه صلى الله عليه
وسلم وحي باطن باعتبار المال لانه لا يقر ر على الخطا وقد يجاب ايضا بانه
اذا كان متعبدا بالاجتهاد كان حكمه بالاجتهاد ايضا وحيا لا نطقا عن الهوى

هو ما وقع فى القلب الخ قال ابن نجيم فى تعريف الالهام تحرك القلب
بعلم يدعوك الى العمل به من غير نظر فى حجة و دليل ص فانه حجة قاطعة
اى عليه صلى الله عليه وسلم وعلى غيره كما فى التحرير اذ فيه اقوال
احدها حجة فى حق الاحكام ثانيها حجة عليه لا على غيره اى يجب العمل به
فى حق الملهم ولا يجوز ان يدعو غيره اليه كذا فى التحبير قيل تلزمنا اى
على انها شريعة من قبلنا لا على انها شريعة رسولنا صلى الله عليه وسلم
يدل عليه مقابلته بالمذهب الثالث قاله المحقق الفنرى وقيل لا اى حتى
يقوم الدليل اما ما علم بنقلهم ولو بنقل من اسلم منهم لانه تلقن ذلك
من كتابهم او سمع من جماعتهم قاله المصنف تنبيه وقع الاختلاف بين المتكلمين
فى ان النبى صلى الله عليه وسلم هل كان متعبدا بشريعة من قبله قبل نزول
الوحي عليه فقاه قوم اذ لم يشتهر رجوعه الى علماء شريعة واثبته قوم
لان دعوة من تقدم كانت عامة فوجب دخولها فيه وتوقف فيه قوم
للتعارض وعامة اهل الاصول على انه كان على شريعة ابراهيم عليه
السلام كذا فى ش المص لكن الذى فى التقرير معزوا الى محققى اصحابنا انه عليه
السلام كان يعمل بما يظهر له بالكشف الصادق من شريعة ابراهيم
عليه السلام وغيرها وفى التحرير المختار انه عليه السلام قبل بعثه
متعبد والمختار بما ثبت انه شرع اذ ذاك يعنى لا على الخصوص وليس هو
من قومهم وتمامه فيه وهو اتباعه الخ عرفه فى التحرير بانه العمل

بقول

بقول من ليس قوله احدى الحجج بلا حجة منها وفى التلويح محل الخلاف قول
الصحابى المجتهد هل هو حجة على مجتهد غير صحابى لم يظهر له دليل من كتاب
او سنة اى قياس التابعين ومن بعدهم قيد بهم لان مذهب
الصحابى اما ما كان او مفتيا ليس بحجة على صحابي اخر اتفاقا عملا بقول
عائشة رض وهو ما روت ام يونس ان امراة جاءت الى عائشة رض وقالت
انى بعت من زيد بن ارقم خادما بثمانمائة درهم الى العطاء فاحتاج الى ثمنه فاشتريته
منه قبل محل الاجل بستمائة فقالت عائشة رض بئسما شريت واشتريت
ابلغى زيد بن ارقم ان الله تعالى ابطل جهاده وحجه مع رسول الله صلى
الله عليه وسلم ان لم يتب فاتاها زيد رض معتذرا فتلت قوله تعالى فمن جاءه
موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف كذا فى جامع الاسرار حمل على
السماع بدليل انها جعلت جزاء مباشرة هذا العقد بطلان الحج والجهاد
ولجزية الجرائم لا تعرف بالراى وكذا اعتذار زيد رض دليل على ذلك ايضا
ص كما فى علام بكسر الهمزة اى اظهار مقداره بالتسمية وخالفا
بالراى وهو ان الاشارة ابلغ فى التعريف من التسمية والاعلام بالتسمية
يصح بالاجماع فكذا بالاشارة ضمناه ما ضاع فى يده اى فيما يمكن الاحتراز
عنه كالسرقة ونحوها لا فى الغالب كالحريق كذا فى ابن نجيم وبه يفتى
بعد قوله وفى الظهيرية يوجد فى بعض النسخ وليس موجودا فى ابن نجيم وفى
التنوير وشرحه للشارح ولا يضمن ما هلك فى يده وان شرط عليه
الضمان لان شرط الضمان فى الامانة باطل وبه يفتى كما فى عامة المعتبرات
وبه جزم اصحاب المتون فكان هو المذهب خلافا للاشباه اهاى من قوله
ان شرط ضمانه ضمن اجماعا ثم قال ث وافتى المتاخرون بالصلح على نصف
القيمة وقيل ان الاجير مصلحا لا يضمن وان بخلافه يضمن وان مستورا
يؤمر بالصلح عمادية اه اذ لو اختلفوا لم يجز تقليد الصحابى لانهم
لما اختلفوا ولم يحتج بعضهم بالحديث المرفوع سقط لاحتمال السماع
وجه الراى والاجتهاد فصار تعارض اقوالهم كتعارض وجوه القياس

عمل اصحابنا

وذلك يوجب الترجيح فان تعذر الترجيح يعمل المجتهد بايهما شاء كذا في شرح المص
وظاهر الرواية لا قال ابن نجيم ويجب الاعتماد على ظاهر الرواية

باب الاجماع

شروع في الاصل الثالث من الاصول الاربعة للاحكام والكلام هنا في اموركنه واهله وشرطه وحكمه وسنده ومراتبه
والناقل هو لغة الاتفاق اقتصر على ما ذكر ما هو الاشهب بمعناه الشرعي
المقصود بالذكر ههنا والا فهو يجئ بمعنى العزم كما صرحوا به يقال اجمع فلان
على كذا اذا عزم عليه والقوم على كذا اذا اتفقوا عليه وجه الاشبهية
انه بالمعنى الاول يتصور من واحد لا بالمعنى الثاني وهو بناء على انه اذا لم يبق
من المجتهدين الا واحد لا يكون قوله حجة كما هو احد القولين وتمامه في
التحبير وشرعا لخ فيدهذه الامة بخرج الامم السابقة في عصر خال
من مجتهد اي في زمان قل او كثر لينفي توهم جميع الاعصار وعلى امر تناول
القول والفعل والاعتقاد والتقرير والتقييد بالدين مشكل باجماعهم
على امر لغوي كالفار للتعقيب فقد قيل انه لا نزاع فيه وعلى امر دنيوي فالمختار
انه حجة وعلى امر عقلي فانه قد يكون ظنيا فبالاجماع يصير قطعيا كما في
تفضيل الصحابة وكثير من الاعتقاديات ورد ايضا على من قيد الدين بالشرعي
الاجماع على غير الشرعي كامر الحروب ونحوها وزاد بعضهم في غير زمنه
عليه السلام لان قولهم في زمنه لا ينعقد دونه وان كان معهم فالحجة
في قوله قال في التحبير والوجه انه ينعقد كما في الميزان فيكونان حجتين الاجماع
وقوله عليه السلام وذكر في التحبير ان من اشترط العدالة كالحنفية
زادها في التعريف واشترط بعضهم في حجيته التواتر فزاده في التعريف
والمعظم على خلافه قال في التحبير وح فلا اشكال في تحققه لو لم يكن الا اتفاق
اثنين اما الواحد فقيل حجة وقيل لا قال في التحبير ونص في التحقيق وغيره
على انه الاظهر وهذا التعريف على قول من لم يعتبر موافقة العوام واما
من اعتبرها فيما لا يحتاج فيه الى الراي ومنهم المصنف كما سيظهر فهو الاتفاق
في عصر على امر من جميع هو اهله من هذه الامة كما في جامع الاسرار وفقوله

من

الفقيه عند البعض وهو رواية النوادر عن
ابي حنيفة وهو الصحيح وقال محمد الرواية في
الفقيه ان لم ينقص فتواه كل كما ان رواية الفقيه
وشرعا اتفاق مجتهدي
هذه الامة في
عصر على امر ديني
اجتهادي حيث حصل
ما لم يكن قبل ركن الاجماع وفقان
العذبة هي الاتفاق
اي من اهل الاجماع وهو المكلف
من الكل على الحكم
ان كان من بابه اي باب الفعل كما اذا
شرعوا جميعا في المزارعة والمضاربة

من آحاده يشمل المجتهدين فيما يحتاج فيه الى الراي ويشمل الكل في غيره كاجماع
الصحابة الخ تمثيل لما لم توجد فيه قرينة الوجوب ومضي مدة التأمل
وهي ثلاثة ايام او مجلس العلم كذا في ابن ملك وتسمى الاجماع السكوتي لكن
لا يكفر جاحده وان كان من الادلة القطعية بمنزلة العام من النصوص كذا
في التلويح فانه ليس باجماع فانه لا ينعقد عنده الا بتنصيص الكل
كاصول الدين الخ وكالاستصناع وبناء المدارس واستفراض الخبز بلا وزن
والتثويب بين الاذان والاقامة ونقل القرآن فانها ثابتة بالتواتر والاجتهاد
ليس بشرط فيه والظاهر انه لا حاجة الى الاستثناء لان اتفاق المجتهدين موجود
في هذه الاشياء كما اشار اليه في التقرير ولذا ذكروا الاجتهاد في تعريفه كذا
في ابن نجيم وفيه نظر فانه ليس المراد في اعتبار اجماعهم ثبوت الحكم به حال
انفرادهم لما ذكره في التحبير من حكاية الخلاف في اعتبار قول العامي في الاجماع
قيل المراد في صحة اطلاق ان الامة اجمعت وقيل في افتقار كونه حجة قال في
شك في بعد الثاني بل في سقوطه لان القول من غير دليل باطل والعامي
ليس من اهل الاستدلال فلا يكون من اهل الاجماع فيما يحتاج الى النظر على
انه لا يتحقق من العامة لانتشارهم شرقا وغربا اي بدعة يعني بدعة
يدعو الناس اليها كما هو ظاهر التنقيح لكن في التلويح قال شمس الائمة صاحب
البدعة وان لم يكن يدعو اليها ولكنه مشهور بها فقيل لا يعتد بقوله فيما
يضلل فيه واما فيما سواه فيعتد به والاصح انه ان كان مظهرا لها فلا يعتد
بقوله اصلا والا فالحكم كما ذكر ومطلق الاسم اي اسم الامة وعبارة
التلويح وليس هو من الامة على الاطلاق لانه وان كان من اهل القبلة
فهو من امة الدعوة دون المتابعة الخ وحاصل هذا ان لفظ الامة في التعريف
لا يشمل المبتدع فلا حاجة الى الاحتراز عنه لاطلاق الادلة يغني عنه
قوله الاتي ولنا الخ يصح عنده اي يجوز رجوع البعض عند الشافعي
قبل الانقراض فالاجماع عنده ينعقد لكن لا يبقى حجة بعد الرجوع وقيل
لا ينعقد مع احتمال الرجوع كما في التلويح لما قدمناه اي من اطلاق الادلة وهو

وفي التقرير عن الميزان
الاجماع الفعلي كالقولي
على حسن ما فعل على الوجوب ما لم
نعهد قرينة كاجماع الصحابة على الاربع
قبل الظهر وانه سنة لا واجب اهـ
ورجحه دون البعض بان سكوت
البعض بعد طول ذلك اليهم ومضي مدة
التأمل وليس ثمة خوف فتنة ويسمى
الاجماع السكوتي وفيه خلاف الشافعي
فانه ليس باجماع وصح عنه ان العبرة لاقوال
واهل الاجماع وفقيه ليس باصولي وهو
باتفاق العوام كما في التقرير لا فيما يسع
ليس بفقيه كما في التقرير لا فيما يسع
عن الاجتهاد كاصول الدين والخلاف
واعداد الركعات واجماع العوام

تعليل لقوله ليس بشرط عند ابي حنيفة بناء على ما يشعر به ما روى عنه من
نفاذ القضاء بجواز بيع ام الولد وسياتى تاويله لم يفصل اى بين ما تقدمه
لخلاف اولا بل هو مطلق كما تقدم وانما نفذ قضاء القاضى بخوجواب عن
سؤال وهو انه اذا كان عدم اشتراط انتفاء الاختلاف لصحة الاجماع قول
اصحابنا جميعا فكيف نفذ قضاء القاضى بجواز بيع ام الولد المختلف فيه عند
الصحابة رض كما هو رواية الكرخى عن ابى حنيفة رح مع انه قد اجمع التابعون على انه
لا يجوز البيع فلو كان الاجماع صحيحا لما قال بالنفاذ وحاصل الجواب ان الاجماع
المسبوق بخلاف مستقر مختلف فى كونه اجماعا فاكثر العلماء ليس باجماع
واخرون اجماع فيه شبهة ففى اعتباره شبهة عند من جعله اجماعا بمنزلة
خبر الواحد حتى لا يكفر جاحده ولا يضلل كما سياتى واذا كان فى اعتبار
هذا الاجماع شبهة فكذا فى اعتبار متعلقه وهو الحكم المجمع عليه شبهة
فالقضاء به نافذ لانه ليس بمخالف للاجماع القطعى بل للمختلف فيه فكان
كقضاء فى مجتهد فيه فينفذ ولا يتوقف على امضاء قاض اخر كذا اشار اليه
التحرير ونقل قبله عن ابى حنيفة رح النفاذ وعن محمد عدمه وعن ابى يوسف رح بتبين
ثم قال والاظهر لا ينفذ عندهم اهـ وح فلا ورود اصلا ص وخلاف
الواحد مانع كخلاف الاكثر اى فليس باجماع اصلا فلا يكون حجة قطعية
ولا ظنية لانه ليس بكتاب ولا سنة ولا قياس بل ولا دليل من الادلة
المعتبرة وهو المختار والمختار عند بعضهم انه ليس باجماع لكنه حجة لان
الظاهر اصابتهم خصوصا مع قوله عليكم بالسواد الاعظم كذا فى التحرير وشرحه
وصحح الرضى فى اصوله انه حجة كذا فى النسخ والظاهر ان لفظة الرضى تحريف
وقد نقله فى التحرير عن الجرجانى والرازى من الحنفية ومثل للاول بخلاف
ابى بكر رض فى قتال مانعى الزكوة وللثانى بخلاف ابى موسى رض فى نقض النوم
حتى يكفر جاحده قال فى التلويح واما الحكم الشرعى المجمع عليه فان
كان اجماعا ظنيا لا يكفر جاحده وان كان قطعيا فقيل يكفر وقيل لا والحق
ان نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة كونه من الدين يكفر جاحده اتفاقا

وانما

وانما الخلاف فى غيره لقوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين صدر الاية
ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين
نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا قال فى التنقيح فان قيل الوعيد
متعلق بالمجموع وهو المشاقة والاتباع قلنا بكل واحد والا لم يكن فى ضمه
الى مشاقة الرسول عليه السلام التى هى كفر فجرم اذ لا يضم مباح الى حرام فى
الوعيد واذا حرم اتباع غير سبيلهم يلزم اتباع سبيلهم اذ لا مخرج عنهما لان
ترك الاتباع غير سبيلهم فيدخل فى اتباع غير سبيلهم والاجماع سبيلهم فيلزم
اتباعه كذا فى التلويح ورده فى الاسرار لعله فى جامع الاسرار كما هو فى
ابن ملك وكذلك رده المحقق فى التحرير مع انه قدم فى اول الباب الثانى ما يفيد
انه لا خلاف فى ان الاجماع لا يحتاج الى السند قال اما على القول بعدم لزومه
فظاهر واما على القول بلزومه فان المحتاج الى السند قول كل الافراد
وليس هذا اجماعا بل الاجماع هو كل الاقوال المتوقف على كل واحد ولا
يحتاج هذا الى المستند والا كان الثابت به بمنزلة المستند كقول عبيدة
بفتح العين وكسر الباء الموحدة اى عبيدة السلمانى بفتح فسكون والمحدثون
يفتحون اللام وهو من اصحاب على وابن مسعود وتمام قوله كما فى التحرير
والاسفار بالفجر وتحريم نكاح الاخت فى عدة الاخت قال فى التحبير كذا
تواردوه المشايخ والله اعلم به فيوجب العمل فقط اى يوجب العمل على
المجتهد دون علم اليقين كخبر الواحد ص ثم اجماع من بعدهم لظاهره
ان اجماع الصحابة دون اجماعهم السكوتى واعترض بان السكوت فى الدلالة
دون النص واجيب ان اراء الصحابة اقوى من غيرهم وسكوتهم كالتنصيص
لشدة اهتمامهم بالدين والحاصل ان كلا منهما حجة قطعية لكنهما دون القسم
الاول لعدم اعتبار خلاف منكر اجماع الصحابة وضعف خلاف منكر
اجماع من سواهم اما الرابع فحجة ظنية تتقدم على القياس كالمنقول الحادا
لقوة خلاف منكرهما فيجوز فيهما الاجتهاد من غير المجمعين ورجوع بعض
المجمعين ولا يقطع بخطأ احدهما ولا صوابه وتمامه فى التحرير وشرحه

ص والامة اذا اختلفوا الخ مثاله لو اختلفوا فى عدة حامل توفى عنها زوجها
فبعضهم بأبعد الاجلين وبعضهم بوضع الحمل وفى الجد مع الاخوة فبعضهم كل
المال له وبعضهم يقاسم فالقول بالاكتفاء بالاشهر قبل وضع الحمل وبجزء من
الجد مما لم يقل به احد باب القياس شروع فى الاصل الرابع
من الاصول الاربعة للاحكام ص القياس فى اللغة التقدير يقال قست
النعل بالنعل اى قدرتها لها قال فى التلويح والمساواة يقال فلان لا يقاس
بفلان اى لا يساوى وقد يعدى بعلى لتضمين معنى الابتناء كقولهم قاس
الشيئ على الشيئ اهـ وفى الشرع الخ اورد عليه انه فاسد الطرد بمفهوم
الموافقة فان اطلاق القياس عليه مجاز للزوم التقييد لاطلاقه عليه لغة بالقياس
الجلى ولو كان قسما منه بطل اشتراطهم فى القياس عدم كون دليل حكم الاصل
شاملا لحكم الفرع وتمامه فى التحرير اى مساواته تفسير للتقدير بقوله
اى تسوية المقيس الخ اشارة الى تفسير الفرع والاصل والى ان المراد اثبات
المساوات وكان يكفيه تفسير التقدير بالتسوية ابتداء بناء على ما ذكره فى
التحرير من انه يطلق عليهما والمعنى تسويته تعالى محله بآخر بناء على ان
القياس فعله تعالى وقيل فعل المجتهد وبيانه مبسوط فى التحرير وشرحه
اى قيسوا الان الاعتبار رد الشئ الى نظيره بان يحكم عليه بحكمه وهذا
يشمل الالتحاظ والقياس العقلى والشرعى والعبرة لعموم اللفظ اى
لا لخصوص السبب وهذا جواب عما قاله مانعوا التكليف بالقياس من ان
الاعتبار هنا الالتحاظ لخصوص السبب ولبعد قولنا يخربون بيوتهم بايديهم
فقيسوا الذرة بالبر فالجواب بانه لا عبرة لخصوص السبب انتفى الاول وبهذا
انتفى الثانى ايضا اذ المرتب والمرتب عليه اى فاعتبروا الشئ بنظيره فى
المثلات وغيرها فاللفظ يشمل الالتحاظ وكل ما هو رد الشئ الى نظيره
فيدل على الالتحاظ عبارة وعلى القياس اشارة لان الالتحاظ يكون ثابتا
بطريق المنطوق من غير ان يكون سياق الكلام له سلمنا ان الاعتبار
هو الالتحاظ لكن يثبت القياس دلالة كذا فى التوضيح وسيجئ ايضاحه فى

المعقول

الاعتبار ص

وهو انه عليه السلام حين عزم ان يبعثه الى اليمن قال بم تقضى قال بكتاب الله قال
فان لم تجد قال فبسنة رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد برأيى فقال الحمد لله
الذى وفق رسول رسول الله لما يرضى به رسوله وهو من المشاهير الخ ثبت
بها الاصول كتب واقبسة الرسول

المعقول ان شاء الله تعالى كقوله عليه السلام للخثعمية الخ ذكر المصنف
انه عليه السلام قال للخثعمية وقد سألته عن الحج عن ابيها ارأيت لو كان على
ابيك دين فقضيته اما كان يقبل منك قالت نعم قال عليه الصلاة والسلام
دين الله احق ان يقضى وقد دل الكتاب الخ جواب عما يقال لا نسلم صحة
حديث معاذ لان قوله عليه السلام فان لم نجد فى كتاب الله يناقض قوله
تعالى ما فرطنا فى الكتاب من شئ ولانه عليه السلام سأله عما يقضى
بعد ان نصبه للقضاء وذلك لا يجوز لان جواز نصبه مشروط بصلاحيته
القضاء فاجاب عن الاول بما ذكر وعن الثانى بما قدمه حيث عدل عن قولهم
حين بعث معاذا الى قوله حين عزم الخ اشارة الى انه المراد ص واما
المعقول الخ بيان للاستدلال بدلالة النص على حجية القياس لانه ثابت بمعنا
اللغوى وسماه دليلا معقولا لان الوقوف على المراد يحصل بالتعقل لا بظاهر
النص والمثلات جمع مثلة بفتح الميم وضم المثلثة وفسرها الاعتبار بالتأمل وان
كان المراد والله تعالى اعلم رد انفسنا الى انفسهم فى استحقاق
تلك العقوبات عند مباشرة تلك الاسباب لان هذا الرد انما يتحقق بالتأمل
فى احوالهم ولما كان التأمل هو المؤدى الى هذا الرد جعل التأمل نفسه اقامة
للسبب مقام المسبب كذا فى ابن نجيم بتقدير مضاف الخ وعليه فالخبر
محذوف وجوبا ان جعل من قبيل ضربى العبد مسيئا لان الحال هنا لا تصلح
للخبرية عن مبتدا ويجوز تقديره واجب اى بيع الحظة بالحظة واجب مثلا بمثل
وعليه فلا حاجة الى قوله والاخبار من الشارع الخ وقد يجعل الرفع على ان
يكون قائما مقام الفاعل للفعل المبنى للمجهول اى تباع الحظة ص والحظة
مكيل مبتدا وخبر وتقدير ان كانت يقتضى ان يقرأ مكيلا بالنصب ولا
يساعده الرسم ولم يظهر وجه العدول عن كلام المص على انه ليس فى الكلام
ما يتعلق به الظرف وهو حيث تأمل من تقدير بيعوا بيان لما وظاهره
ان اللام تعليلية لجعله حالا من قوله الحظة بالحظة والمعنى جاز جعله
حالا لما قلنا من تقدير العامل اللفظى وهو بيعوا ويقال مثله فى رواية الرفع

والصحابة انبهر من ان يخفى كفوله عليه السلام للخثعمية ارأيت لو كان على ابيك دين
فهذا بيان بطريق الرأى وتعليم القياس وقد دل الكتاب على حجية القياس بقوله
وقول الرسول دل على حجية القياس بقوله الخ ثبت بهما الاحكام الثابتة
بالقياس فلا يكون فى الكتاب نفى حجيته اهـ منه والحكم الثابت
بالقياس ان القياس من مظهر الحكم الا مثبت
واذا قالوا ان القياس ليس من الاعتبار والاعتبار واجب
واما المعقول فهو ان الاعتبار وهو التأمل فيما
لفوله تعالى فاعتبروا وهو التأمل فيما
اصاب من قبلنا من المثلات اى العقوبات
باسباب نقلت عنهم لنكف عنها الخ
عن مثله من الخ اذ الاشتراك فى المعلول
العلة يوجب الاشتراك فى المعلول
وكذا التأمل استدلالا
بالمعقول فيما

على تقدير الفعل كما قدمناه اما على تقدير المضاف فوجهه كون المضاف
اما ملاء في المضاف اليه وعلى تقدير كون الخبر محذوفا وجوبا كما قدمناه فالحال
من فاعل الفعل المحذوف كما هو مقرر في موضعه وظاهر كلام التقريران
جعل اللام بمعنى من لانه قال لما سبق بعني الحفظة وهو المفعول اى
حال كونهما متماثلين ليشير الى ان الحال في الحقيقة ما افاده قوله مثلا بمثل
وفي حواشي الفنري التقدير مقابلا مثلا بمثل فطرح مقابلا واقيم مثلا بمثل
مقامه ثم الحال ليست هي مثلا وحده بل هو مع قوله بمثل لان معنى المتوب
عنه يحصل من المجموع لا انه اجرى الاعراب على الجزء الاول كذا ذكره =
صاحب الاقليد في كلمته فاه الى في والبيع مباح مبتدا وخبر وتقدير
ان غير اعراب المتن ايضا فكانه قال اذا بعتم الخ قال المصنف ولا غرو ان
يكون الشيء مباحا ويجب رعاية شرطه عند الاقدام عليه اه وفي التلويح
الظاهر ان الامر للاباحة والتقييد بالصفة المذكورة للدلالة على انه لا يجوز
بيع الحفظة عند انتفائها لكن لما لم يقل بمفهوم الصفة ولم يمكنه ان يجعل
جواز البيع عند انتفاء الصفة منفيا بحكم الاصل اذ الاصل هو الجواز لزمه
المصير الى ان الامر للايجاب باعتبار الوصف اه وهذا الظاهر غير ظ
لان الاصل في الامر الايجاب وقد امكن بصرفه الى القيد فلا يصار الى
غيره الا عند تعذره كما لا يخفى اذ لا ربا الخ المقام هنا للتفريع وهو
التسوية فكون الحرمة ثابتة باشارة الامر عرف ذلك بالتامل في صيغة
الدليل على ان ايجاب التسوية في القدر بين هذه الاصناف يقتضي ان تكون هذه
الاموال امثالا متفاوتة والا لم تكن كذلك الا ان التسوية بين الشيئين تقوم
بالقدر والجنس لكل محدث منعلق بالمماثلة فكان ينبغي ذكره عندها
وبيان ذلك ان كل موجود من المحدث موجود بصورته ومعناه والمماثلة
والعرض فيما له عرض فتحصل به المماثلة صورة والجنس عبارة عن مشاكلة
المعاني فتثبت به المماثلة معنى وقد يضاف الحكم الى علة العلة يعني ان
بقوله مثلا بمثل والبيع انما يقع على القدر والجنس علة العلة وذلك لان العلة الداعية الى وجوب التسوية
هو

فيضاف وجوب التسوية الى القدر والجنس ص

هو كونهما امثالا وكونهما امثالا متساوية ثابت بالقدر والجنس بهذه الواو
فهو وجه قول المص والداعي اليه القدر والجنس ولم يعتبروا العدد هنا
اى في باب الربا ولم يجعلوه من المماثلة صورة كالكيل والوزن وهو جواب
عن سؤال تقريره ان المماثلة الصورية كما تحصل بالكيل والوزن تحصل
بالعدد بدليل اعتباره في ضمان العدوان والسلم وحاصل الجواب عن الاول
منع جعل المعدودات امثالا متساوية للضرورة وهي ان الاتلاف
قد تحقق والخروج عن العدوان واجب والتفاوت في القيمة اكثر
وسائر المكيلات بالجر عطفا على غير لا على الثياب في الاشياء الستة
المنصوصة اى في حديث الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر
والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلا بمثل سواء بسواء يدا
بيد رواه مسلم كذا في شرح جمع الجوامع اى اثبات حكم النص وهو كون
الفضل خاليا عن العوض وكونه حراما لان الاول يدل على ثان بعده

فاذا اختلفت هذه الاشياء فبيعوا كيف شئتم اذا كان يدا بيد ص

اى لغة وقيل لا يدل بدليل انه لو قال اول عبد اشتريه فهو حر فاشترى
عبدا يعتق من غير توقف على شراء عبد اخر قال في التقرير وردبان
الاول يدل على الثاني لغة لا محالة وان لم يتوقف على وجوده كما في كلمة كلما
فانها تقتضي التكرار وان لم تتوقف على وجود الفعل الثاني في حق الحنث
وآخره وان جلاهم عمر كذا في النسخ ولعله ان جلاهم بدون واو كما
هو في ابن بخيم او واو ان اى وقت جلاهم كما رايته مصلحا في نسخة الى
خيبر كذا في النسخ موافقا لابن بخيم وصوابه من خيبر لانه جلاهم منها الى
الشام فكذلك ههنا اى بطريق الدلالة لا القياس حتى يكون اثبات
القياس بالقياس بيانه انه تعالى لما ادخل فاء التعليل على قوله فاعتبروا

لوجوب ص

جعل القصة المذكورة علة لا لفاظ وانما تكون علة له باعتبار قضية كلية
وهي ان كل من علم وجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب حتى لو
لم يقدر هذه القضية الكلية لا يصدق التعليل لان التعليل انما يكون
صادقا اذا كان الحكم الكلي صادقا فيكون ح هذا الجزئي صادقا فاذا ثبت

القضية الكلية ثبت وجوب القياس فى الاحكام الشرعية وهذا المعنى يفهم
من لفظ الفاء وهى للتعليل فيكون مفهوما بطريق اللغة فتكون دلالة نص
كذا فى التوضيح ص والاصول فى الاصل معلولة لان الادلة قائمة على حجية
القياس من غير تفرقة بين نص ونص فيكون التعليل هو الاصل الا بمانع
مثل النصوص فى المقدرات من العبادات وسيأتى تعريف العلة فى بيان ركنه
كذا فى ابن نجيم وبه ظهر ان فى كلام الشارح سقطا فتنبه اى ذات علة ذكر
فى المغرب على فهو معلول اى ذو علة وبه اندفع اعتراض بعض اللغويين
على الفقهاء بان المصدر العلة لازم والنعت منه عليل والصواب نص معلل
كذا فى التقرير التعليل بيان لمرجع الاشارة وهو ما دل عليه لفظ معلولة
والتعليل كما فى التلويح تبيين العلة فى الاصل ليثبت الحكم فى الفرع التعليل
والتمييز بيان لحاصل المعنى والاصوب ارجاع الاشارة الى دلالة التمييز
كما هو ظاهر تقرير المصنف ش ولا يضر تذكير الاشارة لان الدلالة بمعنى
الدليل من اطلاق المصدر على اسم الفاعل كما يأتى نظيره ولا يكفى كون
الاصل فى النصوص التعليل لانه ثابت من طريق الظ وقد وجدنا من
النصوص ما هو غير معلول بالاتفاق واحتمل ان يكون هذا النص المعين
من تلك الجملة فلا يصح التمسك بذلك الاصل والالزام به على الغير مع
هذا الاحتمال لان الظاهر يصلح علة للدفع لا للالزام كما فى استصحاب الحال
لكن هذا الاصل وهو كون التعليل اصلا فى النصوص لم يسقط بالاحتمال
ايضا حتى جاز التعليل للعمل به قبل قيام الدليل على كونه معلولا وان لم يصح
الالزام به على الغير كذا فى العزمية عن الكشف ثم هذا الشرط مذهب
بعض اصحابنا واختاره فى الميزان عدمه كما هو مذهب العامة ورجحه فى
التحرير شرط القياس اى المقيس عليه هذا التفسير بناء
على ما عليه الجمهور من ان الاصل هو محل الحكم المنصوص عليه كالبر فى قياس
الارز عليه والفرع المحل المشبه به وعند البعض الاصل الدليل الدال
على الحكم فى المقيس عليه والفرع هو الحكم الثابت به بالقياس ص مخصوصا

بحكمه

بحكمه الباء دخلة على المقصور لان الحكم مقصور والاصل مقصور عليه
كما فى قول الزمخشرى فى تفسير قوله تعالى اياك نعبد معناه نخصك بالعبادة
لا نعبد غيرك خص بقوله عليه السلام لخزيمة بن ثابت فقال له ما حملك على هذا
ولم تكن حاضرا معنا فقال صدقتك بما تقول وعلمت انك لا تقول الا حقا
فقال النبى صلى الله عليه وسلم من شهد له خزيمة او شهد عليه فحسبه
كذا فى التحبير وذكر فى التحرير انه ليس النص مفيد الاختصاصه بل المجموع منه
ولا دليل منع تعليل ذلك النص وهو تكريمه لاختصاصه بفهمه حال
الشهادة له صلى الله عليه وسلم عن اخباره فلا يبطل اختصاصه بالتعليل
ص وان لا يكون معدولا به عن القياس اى عن طريقه والمراد بقيد
ان يعقل معنى ويوجد فى اخر فخرج ما لم يعقل كاعداد الركعات والاطوفة
ومقادير الزكوة وبعض ما لخص بحكمه كالاعرابى باطعام كفارته اهله
او عقل ولم يتعد كشهادة خزيمة او عقل على خلاف علة شرعية كبقاء صوم
الناسى مع عدم الركن كذا فى التحرير فهذا كله مما عدل به عن القياس وبه
ظهر ما فى التلويح من ان التحقيق ان الشرط الثانى مغن عن الاول لكونه
من اقسامه على ما ذكره الامدى فلا يقاس عليه المخطى لانه معدول
به عن القياس لان القياس فيه فوات القربة بما باضداركها وان كان ناسيا
والنسيان لا يعدم الفعل الموجود ولا يوجد المعدوم ولكن ثبت البقاء
معه بالحديث مفيد بقيود خمسة كذا فى ش المصنف قد عدها غيره من
الشراح ستة وجعل منها التعدية وهو كلام فخر الاسلام ووجهه
ان التعدية قيد للحكم المفيد بما بعده فصار الشرط هو كون الحكم مفيدا بهذه
القيود الستة تامل وقد احترز بها عن التعليل بالعلة القاصرة على
المنصوص عليه فانه لا يجوز عندنا كما سيأتى قبيل الاستحسان ثم فى اسنادهم
التعدى الى الحكم مسامحة والمراد تعدى مثل حكم الاصل الى الفرع لان تعدا

عكسه اى حكم الاصل يسبب نص او اجماع
على الاختصاص كقبول شهادة خزيمة وحده
خص بقوله عليه السلام من شهد له خزيمة وحده
فهو حسبه وسماه ذا الشهادتين لكرامته
له فلا يقاس عليه غيره وان كان افضل
كابى بكر لانا نعلم ان الخصوصية
الاصل معدول به عن القياس اى عن سنن القياس
كفاء الصوم مع الاكل ناسيا بعد ان
ثم على صومك انما اطعمك ربك
فلا يقاس عليه المخطى
لا يجرى فى اللغة الثالث بالنص اى الكتاب
والسنة والاجماع

اى معلول ولا
يكفى كون الاصل فى النصوص
التعليل ثم القياس لغة تقدير
فشرطه اربعة ان لا يكون الاصل اى
المقيس عليه مخصوصا

الحكم نفسه وهو انتقاله من محل الى اخر محال لانه عرض لا يقبل الانتقال
اذ القياس لا يجرى فى اللغة لانه قد لا يراعى المعنى فى الوضع كوضع الفرس
ونحوه وقد يراعى كما فى الفارورة لكن رعاية المعنى انما هى للوضع لا لصحة الاطلاق
حتى لا نطلق الفارورة على الدن لقرار الماء فيه فرعاية المعنى لا ولوية وضع
هذا اللفظ لهذا المعنى من سائر الالفاظ كذا فى التوضيح فاذا وضع لفظ لمسمى
مخصوص باعتبار معنى يوجد فى غيره لا يصح لنا ان نطلق ذلك اللفظ على
ذلك الغير حقيقة لا بالقياس اى لا يجوز ان يكون حكم الاصل ثابتا
بالقياس لانه لو اتحد العلة فى القياسين فذكر الواسطة ضائع وان لم تتحد
بطل احد القياسين لابتنائه على غير العلة التى اعتبرها الشرع فى الحكم
مثلا اذا قيس الذرة على الحنطة فى حرمة الربا بعلة الكيل والجنس ثم اريد
قياس شئ اخر على الذرة فان وجد فيه العلة اعنى الكيل والجنس كان ذكر
الذرة ضائعا ولزم قياسه على الحنطة وان لم يوجد لم يصح قياسه على
الذرة لانتفاء علة الحكم كذا فى التلويح بلا تغيير فى الفرع لحكم الاصل
اى من اطلاق او تقييد او نحو ذلك مما يتعلق بنفس الحكم وانما يقع التغيير
باعتبار المحل وباعتبار صيرورته ظنيا فى الفرع اى نظير الاصل اى
الاصل المفهوم من التعدى قطعي الدلالة صفة لنص اى فالمراد نفى
نص قطعي الدلالة على الحكم المتعدى او عدمه لان غيره يؤول بالقياس
وزاد ابن الكمال مقبول رواية وقال انما قيد به لما مر ان القياس يقدم على
خبر الواحد اذا كان فى روايته قصور بان كان الراوى غير عدل او غير
معروف بالفقه اهـ لكن مر فى اوائل بحث السنة ان الحق تقديم خبر
الواحد على القياس وان لم يكن راويه معروفا بالفقه لا نح لا مساغ
للاجتهاد قال ابن الكمال اما ما قيل لانه ان كان موافقا فلا حاجة اليه وان
كان مخالفا يبطل فمردود اما اولا فلان الكلام فى عدم الصحة وعدم
الحاجة اليه لا تستلزم عدم الصحة واما ثانيا فلانه لو صح ما ذكر فى ابطال
الشق الاول لزم عدم صحة الاجماع على ما فيه نص قطعي والالزم فساد

واما

اى القياس وكون المتعدى كالمنصوص عليه بلا تغيير
اى من اطلاق او تقييد اى نحو ذلك مما يتعلق بنفس الحكم وانما يقع التغيير
فى الفرع لحكم الاصل من الاطلاق والتقييد
وكون المتعدى كالمنصوص عليه هو نظيره اى نظير
الاصل فى العلة والحكم وكون الفرع كالاصل
فيه قطعي الدلالة لانه لا مساغ

واما ثالثا فلان كتب الفقه مشحونة بالجمع بين الاسند لال بالنص والاستدلال
بالقياس فى مسئلة واحدة اهـ ص فلا يستقيم التعليل لمن قال فى شأن
يقول الزنا اسم لجماع يقصد به سفح الماء دون الولد واللواطة مثله فى هذا
المعنى فكانت زنا تفريع على القيد الاول هو كون الحكم شرعيا
اذ لا قياس مع اللغة وايضا الحدود لا تثبت بالقياس عندنا فياسا على
صحة طلاقه كالمسلم فى العبارة قلب والصواب كصحة طلاقه فياسا على المسلم
وانه تفريع على الثالث وهو تقديه بعينه وترك التفريع على الثانى
وهو كونه ثابتا بالنص وقد مناه وهو ظهار المسلم فان حرمته تنتهى
بالتكفير حاصله ان الحرمة فى المسلم مغياة بالكفارة لغ وايضا فان
الواجب على المظاهر اذا لم يقدر على الاعتاق هو الصوم والصوم لا يصح من
الكافر والواجب بالنص تحرير يخلفه الصوم والكافر ليس باهل وان كان
اهلا للتحرير المطلق تفريع على الرابع هو كون التعدى الى فرع هو نظيره
لان عذرهما دون عذره فان الخطأ يمكن التحرز عنه بالتثبت والاحتراز
والاكراه حادث بصنع العبد غير مضاف الى صاحب الحق ولهذا لا يحل له
الاقدام على الفطر بخلاف النسيان فانه سماوى محض جبل عليه الانسان
فتعدية الحكم من الناسى اليهما تعدية الى ما ليس بنظير فيكون فاسدا هذا
ولو مثل بغير هذا المثال لكان احسن لانه قدم ان عدم صحته لكونه معدولا
به عن سنن القياس ومثاله تعدية الشافعى رح حكم التيمم فى شرط النية
الى الوضوء قال لانها طهارة فلا تتأدى الا بالنية مثله وقلنا ليس بنظير
التيمم لان التيمم تلويث حقيقة وجعل طهارة للضرورة بالنية والوضوء
مطهر بنفسه فلم يتساويا فلم يصح القياس تفريع على الخامس هو كون
الفرع لا نص فيه بالتقييد اى تقييد اطلاق قوله تعالى فتحرير رقبة
بالقياس على كفارة القتل وهو لا يجوز كما مر لعل الصواب كما يأتى
اى فى الشرط الرابع كما بسطه ابن نجيم قال وبيانه ان التعدية عبارة
عن اعتبار وجود مثل حكم الاصل الشرعى فى الفرع بمثل علته والمراد من

فلا يستقيم التعليل لانه
اسم الزنا للوطء تفريع على القيد
الاول لانه ليس بحكم شرعى وانما هو من
الاسماء وانما يعد عندها بدليل انه النص لا القياس
اذ لا قياس مع اللغة والصحة كالمسلم وانه تفريع
فياسا على صحة طلاقه فياسا على التعليل بعين الكرمة
على الثالث لانه اى التعليل وهو ظهار الذمى
المتأهل بالكفارة فالاصل اى الحرمة فى العزم
المسلم الى طلاقها اى الحرمة وهو التكفير
وهو ظهار الذمى عن الغاية وهو التكفير
حاصله ان الحرمة فى المسلم مغياة بالكفارة
وفى الذمى مؤبدة لانتهى بها فلا يقاس على المسلم خلافا
اهلية لها فلا يقاس على المسلم التعليل
للشافعى رح ولا يستقيم فى الفرع الرابع
لتعدية الحكم من الناسى فى الفرع
المكره والخاطئ تفريع على الرابع
لان عذرهما دون عذره اذ النسيان منصف

التغيير اعم من ان يكون فى حكم النص او فى مناط الحكم او فى الفرع وعلى هذا
خرج العلة القاصرة والقياس اللغوى وما كان مخصوصا بنص اخر فان
التعليل فى ذلك يفضى الى تغيير حكم النص وخروج ما كان معدولا به عن القياس
فان التعليل فيه يغيره الى كونه قياسا وخروج ما لم يكن الحكم الثابت بعينه فان
ذلك تغيير وخروج ما لم يكن الفرع نظيره لان تعليله تغيير لمناط الحكم كما فى
الناسى مع الخاطئ فان مناط الحكم فى الناسى عدم قصد الافساد مضافا
الى صاحب الحق وبالتعليل يتغير ذلك وخروج ما كان فيه نص لان التعليل
ان كان موافقا للنص فلا تعدية وجود الحكم فى الفرع بالنص لا باعتبار
وجود العلة وان كان مخالفا ففيه تغيير حكم النص فى الفرع وخروج ما لا يبقى
حكم النص بعد التعليل على ما كان قبله فان ذلك تغيير كذا فى التقرير وهو
تقرير حسن يجب حفظه ولكن المشايخ قصدوا الارشاد وابناس لا يهتدون
بتكرار شروط القياس اهـ وكان ينبغى لك ذكر هذا بعد الشرط الرابع كما
فعل ابن نجيم ص والشرط الرابع ان يبقى حكم النص لخ حاصله انه يشترط
ان لا يتغير القياس حكم النص الذى يجب تقديمه عليه عند التعارض فلا
يصح شرطية التمليك فى اطعام الكفارة قياسا على الكسوة لانه يغير قوله
تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين فان الاطعام جعل الغير طاعما على
وجه الاباحة او التمليك فاشتراط الثانى تغيير لحكم الاطلاق الثابت بالنص
كذا فى تغيير التنقيح واعترض فى التلويح زيادة هذا الشرط بان اشتراط عدم
النص فى الفرع مغن عنه لان معناه عدم نص دال على الحكم المعدى او عدمه
وههنا النص دل على عدم الحكم المعدى فى الفرع فان اطلاقه يدل على انه لا
يشترط التمليك واجيب بان النص فى هذا الشرط اعم من ان يكون فى حكم
الاصل او الفرع فلا يغنى عنه ما قبله لانه خاص فى الفرع ص وانما
خصصنا القليل لخ جواب نقض تقريره انتم غيرتم قوله عليه السلام لا تبيعوا
الطعام الحديث فانه يعم القليل والكثير فخصصتم القليل من هذا النص العام
فجوزتم بيع القليل بالقليل مع عدم التساوى بقولكم ان علة الربا القدر

والجنس

والجنس والكيل غير موجود فى بيع الحفنة بالحفنتين فلا يجرى فيه الربا فلم يبق
حكم النص بعد التعليل على ما كان قبله فوقعتم فيما ابيتم وتقرير الجواب ان المراد
التسوية بالكيل وهى لا تتصور الا بالكثير فلا نسلم انه يعم القليل والكثير كما
يقال لا تقتل حيوانا الا بالسكين معناه لا تقتل حيوانا من شأنه ان يقتل بالسكين
فيقال لا تقتل حيوانا الا بالسكين فتقتل حيوان لا يقتل بالسكين كالقمل والبرغوث لا يدخل تحت
النهى كذا فى التوضيح ص دل على عموم صدره لان التساوى انما يعتبر فى
الكيل بالاجماع وبالنص على ما مر والتفاضل انما يكون عند وجود الفضل
على احد المتساويين كيلا والمجازفة عبارة عن عدم العلم بالمساواة كيلا او كيلا
لا يتأتى الا فى الكثير فعرفنا ان اختصاص القليل ثابت بدلالة النص وان
كان مصاحبا للتعليل لانه حصل بالتعليل اى هذه الاحوال تغير
مراد وبيان لحاصل المعنى والا كان المناسب ان يقول اى المذكور من الاحوال
وارجع ابن ملك الاشارة الى التساوى فقط وما هنا اولى حال كون
مصاحبا اى انه منتصب على الحال ويجوز ان يكون خبر صار او يكون خبرا
بعد خبر كذا فى التحقيق ص وانما سقط حق الفقير لخ جواب سؤال تقريره
انتم غيرتم النص وهو قوله صلى الله عليه وسلم فى خمس من الابل السائمة
شاة وغيره مما يدل على دفع عين ذلك الشيئ دون القيمة بالتعليل بالحاجة
اى بقولكم ان العلة وجوب دفع الحاجة عن الفقير وهذا المعنى موجود
فى دفع القيم فاجاب بان سقوط الصورة بالنص لا بالتعليل لخ
تعالى لان الزكوة عبادة مالية خالصة له تعالى على عباده غير انه جعل الفقراء
مصارفا لها ص ثم امر بايجاب المواعيد لخ اى بقوله عليه السلام خذها
من اغنيائهم وردها على فقرائهم قاله المصنف لاختلاف حاجاتهم فلا
يكون حقهم متعلقا بالعين بل بمطلق المال فكان اذنا بالاستبدال اى
بالنص الصالح للتعليل فان الاستبدال

اربعة وهي الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع اشار
اربعة اشار اليها بقوله ماجعل علما الخ
اى وصف جعل علامة على حكم النص
مما يحمى الاوصاف التى تشتمل عليه
النص اى بث حكمه له كاشتمال النص
الربا على الكيل والجنس وجعل الفرع
اليها المص بقوله ماجعل علما الخ واما حكم الفرع فثمرة القياس ونتيجته
ولا يجوز ان يكون ركنا له وموقوفا عليه كما قاله ابن الحاجب وكلام المص وان لم
يكن صريحا فى كون ماسوى الوصف الجامع اركانا لكنه مستفاد من توقف
القياس عليها لانه موقوف على المعنى المذكور وهو موقوف على الثلاثة الباقية
ثم انه مبنى على ان المراد بالركن جزء الشئ على ما اشار اليه فى الميزان فركن القياس
هو الوصف الجامع وماسواه مما يتوقف عليه اثبات الحكم شرائط لا اركان
والمتبادر من كلام المص كغيره من كلام الاسلام هو هذا كما فهمه فى التحرير خلافا لما فى
التلويح وتبعه الخ واذ عرفت ان العلة ما يتقوم به القياس اوجزوه فقيل
هى المصرف ويشتمل عليه العلامة وقيل المؤثر اى بالنسبة الينا وقيل الباعث
لا على سبيل الوجوب اى وصف جعل علامة اى وصف مشترك بين
الاصل والفرع انما سمى الركن علما لان الموجب فى الحقيقة هو الله تعالى
والعلل امارات على الاحكام فكان ذلك المعنى معرفا للحكم وهو معنى العلم
ثم هو علم على الحكم فى الفرع عند اكثر مشايخنا لان الحكم فى الفرع مضاف اليه
لا الحكم فى الاصل عندهم اى فانه مضاف الى النص وعند مشايخ سمرقند
وجمهور الاصوليين هو علم على الحكم فى الفرع والاصل لان الحكم فيهما مضاف
اليه عندهم كذا فى جامع الاسرار فالمراد بكون الوصف علامة على حكم النص
اى المنصوص انه علامة على وجود حكم المنصوص فى الفرع او فيه وفى الفرع
فكلام المص ينبغى على كل من المذهبين فتدبر ص مما اشتمل من فيه بيان
لما او للتبعيض وفيه اشارة الى ان للنص اوصافا متعددة وليس كل منها يصلح
للتعدية الى فرع وان المراد وصف يصلح للتعليل مما اشتمل عليه النص
اى من الاوصاف تفسيرا لما الثانية وتصريحه بذلك هنا اورث الكلام
ثقالة بسبب عود الضمير فى عليه على الشئ ولو ذكره بعد قوله اشتمل عليه
النص لسلم من ذلك اى ثبت حكمه له الصواب ابداله بقوله به وهو
تفسير لقول المص ماجعل علما على حكم النص كاشتمال الخ تمثيل لقول المص

اشتمل

اشتمل عليه النص وكان الاصوب تأخيره عن قوله وجعل الفرع نظيرا له الخ
لان الكيل والجنس مما ثبت له الاشتمال والجعل المذكوران تامل اى
للنص فى حكم النص بيان لمرجع الضمير فى له وفى حكمه والنص بمعنى المنصوص
اعنى الاصل ص وهو جائز ان يكون وصفا لازما الخ هذا اشارة الى نفى
شرائط اعتبرها بعضهم فى العلة وهى ان يكون وصفا لازما جليا منصوصا
عليه ليس بمركب ولا حكم شرعي حتى لا يجوز التعليل بالاسم ولا بالعارض
ولا بالخفي ولا فى غير المنصوص عليه ولا بالمركب من وصفين فصاعدا ولا
بحكم شرعي وكلها يجوز بها التعليل عندنا وقد ذكرها المص هنا وبيان ادلة
المنع والاجوبة فى التلويح عللنا بها زكوة الحلي فان الزكوة انما تجب فى
المضروب من الذهب والفضة للثمنية فى اصل الخلقة وهذه الصفة لا تتبدل
بصير ورتهما حليا كالدم فى حديث المستحاضة اى فى بيان علة انتقاض
الطهارة وقوله فانه الخ بدل من حديث على قصد اللفظ فالدم اسم جنس
قال فى التلويح المراد بكون العلة اسم جنس ان يتعلق الحكم بمعناه القائم بمحله
مثل كون الخارج من المستحاضة دم عرق منفجر لا ان يتعلق بنفس الاسم
المختلف باختلاف اللغات فانه وصف عارض لان الدم موجود فى
العرق بلا انفجار كالطواف الخ فان جعله علة لسقوط النجاسة فى الهرة
ظاهر وكذلك سواكن البيوت كتعليله عليه السلام قضاء دين الله
تعالى الخ والعلة كونهما دينا وهو حكم شرعي لان الدين لزوم حق فى الذمة
وكتعليله عليه السلام فى المستحاضة بالدم والانفجار اى حيث
اعتبر شيئين اسم الدم وصفة الانفجار قال ابن نجيم عن الكشف ومعناه
انه لا بد لثبوت الحكم من اجتماع تلك الاوصاف حتى لو كان واحد يعمل فى الحكم
بانفراده كالبول والغائط والمذى لم يكن مما نحن بصدده ص فى النص
اى مذكورا فى النص ويجوز ان يكون النص بمعنى المنصوص وقوله وفى غيره
اى النص والمنصوص عليه كذا فى التقرير وقوله اذا كان الغير ثابتا به اى
ويكون فى غير النص اذا كان ذلك الغير مما اقتضاه النص اى المنصوص

نظير له فى حكمه
اى النص فى حكم النص
كجواز وقف فى العقار
بجامع ان كلا منهما
اصل وقف ويعمل ويحترز
عن غير العلة الخاصة بوجوده
فيه اى السبب وجوده
الفرع وهو اى ما جعل علما للحكم
يكون وصفا لازما للنص
فانها لازمة كالدم فى حديث المستحاضة
الحلي وانما كالدم فالدم اسم جنس
والتعليل به يدل على اعتبار صفة العائنة
ووصفا عارضا والتعليل به يدل على
وصف عارض وانفجار المذكور فانه
صفة الخروج و وصفا جليا لا يخفى
الى الناس كالطواف فى حديث
السنور فانها ليست بنجسة فانها
من الطوافين وفيها
السلام فضاء دين الله احق ان يقضى
الجنس وكتعليله عليه السلام بالدم والانفجار
وعدد كتعليل ربا النسيئة بالقدر والجنس
وكتعليله عليه السلام بالدم والانفجار
وكتعليله عليه السلام بالدم والانفجار
وكتعليله عليه السلام بالدم والانفجار

يحتمل ان يراد به الدليل وهو المتبادر من قوله في حديث الهرة وان يراد به محله
اى المنصوص عليه كتعليل جواز السلم بفقر العاقد وذلك فيما روى
انه عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم فالرخصة
معلولة باعدام العاقد وافلاسه وذلك غير مذكور بالنص لكنه ثابت به لانه
يفتقر الى العاقد والاعدام صفته فيكون ثابتا بالنص ص ودلالة كون
الوصف علة الخ اعلم انه لا خلاف ان جميع اوصاف النص لا يجوز ان تكون علة
لان جميعها لا يوجد الا في المنصوص عليه فيؤدي الى سد باب القياس واتفقوا
ايضا على عدم جواز التعليل من الاوصاف لانه لا تأثير لجميع الاوصاف في
الحكم واتفقوا ايضا على انه لا يجوز التعليل باى وصف شاء من غير دليل
لما فيه من رفع الابتلاء ودرجة المجتهدين ثم الدليل له مسالك صحيحة
ومسالك يتوهم صحتها فلا بد من التعرض لهما والمسالك الصحيحة النص
والاجماع والمناسبة فالنص يصلح دليلا على العلة بلا خلاف في سواء دل
عليه بطريق التصريح كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس فان اللام ظاهر
في التعليل او بطريق التنبيه والاشارة كقوله عليه السلام من بدل دينه
فاقتلوه وكقول الراوي سهى رسول الله صلى الله عليه وسلم فسجد ونحو
ما عز فرجم وكذا الاجماع يصلح دليلا عليها بالاجماع وعند عدم النص
والاجماع لخلفوا فيما يصلح دليلا عليها فقال اهل الطرد هو الاطراد وهو
وجود الحكم عند وجود الوصف من غير ان يعقل فيه تأثير لان العلل الشرعية
والموجب في الحقيقة هو الله تعالى فلم يشترط ان تكون معقولة المعنى بل
يشترط ان تتميز عن سائر الاوصاف بدليل قطعي او ظني والاطراد يصلح
لذلك لان الدوران مهما حصل حصل العلم او الظن عادة بان المدار علة
الدائر وقال جمهور الفقهاء من السلف والخلف لا يصير الوصف حجة بمجرد
الاطراد لان الاطراد كما يوجد بين الحكم والعلة يوجد بين الشرط والحكم
فلم يكن بد من معنى يعقل وهو ان يكون الوصف صالحا للحكم ثم يكون معه
والمراد بصلاحه ملاءمته اى موافقته ومناسبته للحكم غير ناب عنه كما في

كتعليل جواز السلم بفقر العاقد وذلك اى دليل كون الوصف علة صلاحه

الفرقة في اسلام احد الزوجين الى اباء الاخر لانه ينا سبه لا الى الاسلام لانه
ناب عنه اذ الاسلام عرف عاصما للحقوق لا قاطعا لها وهو المراد من قول المص
وهو ان يكون الخ وتمامه في جامع الاسرار اى دليل فهو من اطلاق
المصدر على اسم الفاعل ص بظهور اثره الخ بيان لعدالته وحاصله ان عدالته
عندنا هي الاتزر ومعناه ان يكون الوصف مؤثرا بان جعل له اثر في الشرع ثم ان
ظهور الاثر على ما في عامة الشروح منحصر في اربعة اقسام باعتبار عين العلة
وجنسها وعين الحكم وجنسه الاول ان يظهر تأثير عين الوصف في عين
ذلك الحكم كما اذا كانت علة الربا في التمر الكيل فالحمص ملحق به بلا شبهة الثاني
ان يظهر تأثير عينه في جنس ذلك الحكم وهو ما اقتصر عليه في المتن الثالث
ان يظهر تأثير جنسه في عين ذلك الحكم كاسقاط اداء الصلوات المتكثرة
بعذر الاغماء فان تأثير جنسه وهو عذر الجنون والحيض ظهر في عينه
باعتبار لزوم الحرج الرابع ان يظهر اثر جنسه في جنس ذلك الحكم كاسقاط
الصلاة عن الحائض بالمشقة فانه يظهر تأثير جنسه وهو مشقة السفر
فانها غير مشقة الحيض في جنس هذا الحكم وهو اسقاط الركعتين فانه
ليس عين الاسقاط عن الحائض فان هذا اسقاط الاصل وذاك اسقاط
البعض ولكن تجانسا اذ الكل تخفيف في الصلاة وافاد في التقرير ان المراد من
العين هنا المثل وقد تتركب الاربعة او بعض منها مع بعض وفيه احد عشر
قسما مبينة في التلويح والتحرير فيقاس عليه ولاية الانكاح فان الولاية
غير الوراثة لكن بينهما مجانسة في الحقيقة ص ولغنى الخ شروع في بيان
صلاح الوصف بعد بيان عدالته والملائمة بالهمز الموافقة وذكر الضمير في
قوله وهو العائد اليها باعتبار كونها مصدرا او باعتبار تذكير الخبر بالفتح
اى فتح الميم وقوله جمع منكح اى بضم الميم وفتح الكاف وقوله بمعنى الانكاح
اى بمعنى المصدر من الانكاح ومجيء المصدر على وزن المفعول في المزيد
قياس كذا في التقرير وذكر فيه ايضا ان المناكح جمع منكح بفتح الميم والكاف
اسم مكان او زمان اى ولاية تثبت في وقت النكاح او في مكانه خلافا

وعدالته بظهور اثره اى اثر عين ذلك الوصف في جنس ذلك الحكم المعلل به كتأثير الصغر في ولاية المال بالتقديم في الارث على الاخوة لاب وام في التقديم في الارث على الاخوة لاب فيقاس عليه ولاية الانكاح وبغنى يصلاح الوصف علة والمعلل به هو ان يكون عاقلا وفق العلل المنقولة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن السلف اى الصحابة والتابعين اذ الكلام في العلة الشرعية المنتزعة للحكم كتعليلنا بالصغر في ولاية التزويج بالثيب الصغيرة بمعنى الانكاح فالولي اجبار الثيب الصغيرة خلافا

للشافعي رح فعنده ليس له اجبارها لانه علل بالبكارة والحاصل ان انكاح
الصغير معلل بالصغر اتفاقا وكذا انكاح الصغيرة عندنا بكرا كانت او ثيبا
وبالبكارة عند الشافعي فملك الاب اجبار الصغيرة اتفاقا ولا يملكه في الثيب
البالغة اتفاقا ويملكه عندنا في الثيب الصغيرة ولا يملكه في البكر البالغة وعنده
على العكس فكان التعليل به موافقا لتعليل رسول الله صلى الله عليه
وسلم فان العلة وان كانت في احدى الصورتين العجز وفي الاخرى الطواف
لكنهما مندرجتان تحت جنس واحد وهو الضرورة والحكم في احدى الصورتين
الولاية وفي الاخرى الطهارة وهما مختلفان لكنهما مندرجان تحت جنس واحد
وهو الحكم الذي تندفع به الضرورة فالحاصل ان الشرع اعتبر الضرورة في
اثبات حكم تندفع به الضرورة كذا في التوضيح ص دون الاطراد شروع
في بيان المسالك للعلة التي يتوهم صحتها وليست بصحيحة عندنا بعد ذكر
الصحيح منها واقتصر منه على المناسبة لما فيها من الاختلاف وكون ما سواها
متفقا عليه كما علمت آنفا اي الدوران تفسير بالاخص لان الدوران
هو الطرد بالمعنى الثاني الذي ذهب اليه البعض الاخر وهو المسمى بالطرد
والعكس اي الدوران وجودا وعدما والاطراد اعم منه لا عينه ص قد
يكون اتفاقا اي قد يكون على سبيل الاتفاق الكلي فلا يظهر ثبوت العلية
وكذا العدم وكذا الدوران رد للقول بالاطراد بالمعنى الثاني
يدور مع الشرط كالطلاق والعتاق المعلق بالشرط فانه يوجد بوجود الشرط
وينعدم بعدمه وبالعدم عطف تفسير كما في التقرير فكان عليه حذف
الباء اي عدم العلة ليشير الى ان العوض عن المضاف اليه وفي الشرح
المالكي اضافة الاستقصاء الى العدم بادنى ملابسة يعني طلب العلة فانتهى
الى عدمها اهر بيانه ان يقال استقصى في المسئلة وتقصى بلغ الغاية كما في القاموس
والمعلل انما يطلب العلة لاعدمها فاذا فقدها انتفى الحكم فاشبه الحدود
فلا ينعقد بشهادة نمن اي لانه ليس بمال اشبه الحدود وهي لا تثبت بشهادة
لما فيها من الشبهة وليس بصحيح لان شهادتهن مع الرجال لم يثبت اختصاصها

بالمال

بالمال لا بطريق الالزام ولا بطريق الاجماع ليصح الاستدلال بعدم المال على
عدم القبول فلا يمنع كونه غير مال قيام وصف له اثر في صحة اثباته وذلك الوصف
هو ان النكاح من جنس ما لا يسقط بالشبهات لثبوته مع الاكراه والهزل
وبالشهادة على الشهادة وبكتاب القاضي الى القاضي فصار النكاح فوق الاموال
بدرجة من حيث ثبوته بما ذكرنا من الهزل والاكراه دون المال ص الا ان
يكون الخ استثناء من قوله ومن جنسه الخ من حيث المعنى اي النفي لا يصلح
علة الا ان يكون الخ وهو في الحقيقة جواب عما يقال انكم علللتم بالنفي كذا في
جامع الاسرار وظاهر الاستثنا ان العلة هنا عدم الغصب والاوجه انه
لا حاجة الى الاستثنا وان الحكم وهو الضمان هنا انما انعدم لعدم علته
المنحدة فليس من باب التعليل بالعدم كما اشار اليه في التحرير وتمامه في التلويح
لان سبب الضمان هو الغصب لا غير فيصح الاستدلال بعدم الغصب
على عدم وجوب الضمان لان ضمان الغصب لا يكون بلا غصب لو
بحجة عندنا يعني حجة ملزمة كما سيظهر وفيه نظر لبسطة ابن كمال
باشا وذلك انه قال ان اريد عدم الدلالة بطريق القطع فلا نزاع وان اريد
بطريق الظن فممنوع ثم ان ما ذكر نصب الدليل في غير محل الخلاف لان الخصم
لا يدعي ان موجب الحكم يدل على البقاء بل الدال على البقاء هو سبق الوجود
مع عدم ظن المنافي بمعنى انه يفيد ظن البقاء والظن واجب الاتباع اهر واجب
عنه في الانوار كما ذكره المحقق الفنري بانا لا نسلم ان كل ظن معتبر وانما
المعتبر ما قام الدليل القطعي على اعتباره كالقياس وخبر الواحد ولم يوجد
ههنا دليل قطعي ولا ظني على اعتباره فلا يكون ملزما على الغير كالظن الحاصل
بالتحري اهر لكن هذا لا يدفع الايراد الثاني وبقي بده ما في التحرير حيث قال
واعلم ان جواز الخلاف في حجيته مبني على ان سبق الوجود مع عدم ظن
الانتفاء هل هو دليل البقاء فالشافعية نعم فليس الحكم به بلا دليل والحنفية
لا اذ لا بد في الدليل من جهة يستدل بها المطلوب وهي منتفية اما قبل
الاجتهاد الخ يعني ان الخلاف في حجيته انما هو بعد النظر والاجتهاد بقدر الوسع

في طلب الدليل المزيل اما قبله فلا خلاف في عدم العمل به وكان الواجب ذكر
هذا بعد قول المص ووقع الشك في زواله اى زوال الحكم لعدم وجدان الدليل
المزيل ليفيد ان مجرد الشك لا يفيد بدون اجتهاد وهذا فائدة قوله في تعريفه
ولم يظن عدمه يجوز الخ كذا قرره في التقرير وتبعه ابن نجيم وكثير
من الحنفية الذى في التحرير وشرحه وهو حجة عند الشافعية وطائفة
عند الحنفية السمرقنديين منهم الماتريدى واختاره في الميزان والحنابلة مطلقا
اى للاثبات والدفع ونفاه كثير من الحنفية وبعض الشافعية مطلقا وابو
زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام وصدر الاسلام ومتابعوهم هو حجة
للدفع لا للاثبات اى ملزمة لا مرلم يكن كان المناسب ان يقول اى
مثبتة بدل ملزمة او يقول اى ملزمة للخصم بدل الانسب الجمع بينهما كما قال
المص في ش وهو حجة لابقاء ما كان على ما كان ولا يصلح حجة في حق لازم
على الخصم ولا لاثبات امر لم يكن لان الظاهر ان الحكم متى يثبت يبقى وان كان
الدليل المثبت لا يوجب البقاء والظاهر لا يصلح حجة لابقاء ما كان على ما كان
لا للالزام على الغير وفي التحرير والوجه الخ ترجيح لما قاله الكثير وقوله
والدفع اى الدفع لعدم ثبوت حكم هو استمرار عدمه الاصلى اى عدم ذلك
الامر الطارى على ما تحقق وجوده لان موجب الوجود ليس موجب بقاء
الوجود وبقاء الشيء غير وجوده لانه استمرار الوجود بعد الحدوث
فالحكم ببقاء الوجود يكون بلا دليل وذكر في التلويح ما يفيد ان ما اختاره
في التحرير هو المراد لنا وعبارته وعندنا هو حجة للدفع دون الاثبات فان
قيل ان قام دليل على كونه حجة يلزم شمول الوجود اعنى كونه حجة للاثبات
والدفع والا لزم شمول العدم اجيب بان معنى الدفع ان لا يثبت حكم وعدم
الحكم مستند الى عدم دليله والاصل في العدم الاستمرار حتى يظهر دليل
الوجود لان اليد دليل الملك ظاهرا الخ اورد عليه ان الكلام في
الاستصحاب لا في الظاهر اى ظاهر كان فليس لهذه المسئلة اتصال
بالمبحث الا بمشابهة كون الاستصحاب ظاهرا وهو بعيد ويمكن ان يجاب

عنه

عنه بان الاستصحاب له معنيان احدهما ما مر وبه لا اتصال لها بما نحن
فيه والثاني حكم عرف وجوبه بدليله في الحال ووقع الشك في زواله اى
في كونه زائلا في الماضي وعليه لها اتصال به ثم ان المص انما وضع المسئلة في
الشخص احترازا عن موضع الخلاف فان الجار لا يستحق الشفعة عنده كذا
في التقرير ص والاحتجاج بتعارض الاشباه هو ابقاء الحكم الاصلى في
المتنازع فيه بناء على تعارض الاصلين اللذين يمكن الحاقه بكل واحد منهما
ص في المرافق اى في عدم غسلها في الوضوء فنظرة على تقدير نحو
ص فلا تدخل بالشك اى واذا كانت كذلك فليس دخول المرافق في الغسل
باولى من عدم دخولها فيه فلا تدخل بالشك ولم يكن غسلها واجبا
لان الشك حادث فنبرهن بيانه ان الاحتجاج بهذا الطريق عمل بلا دليل لان
ما ادعى من ثبوت الشك غير مسلم لانه امر حادث فلا بد له من دليل فان
قال نعارض الاشباه قلنا انه امر حادث فلا بد له من دليل ايضا فان قال
دليله دخول بعضها في المغيا وعدم دخول بعضها فيه نقول انعلم ان هذا
المتنازع فيه من اى القسمين ام لا فان قال اعلم قلنا اذا لا يكون فيه شك
وان قال لا فقد اقر بالجهل وانه لا دليل معه وتمامه في التقرير قال في التحرير
واجيب بان المراد الاصل عدم الدخول فيبقى الى ثبوت موجبه والثابت
التعارض لانه قياس بلا مقيس عليه لان نفس المس ان جعل مقيسا
عليه لزم قياس الحس على المس وان جعل المس مع وصف اخر وهو قوله وهو
يبول لزم ان لا يكون الفرع نظير الاصل كذا في التقرير واورد في العزمية
ان الشق الثاني ليس مؤداه كون ذلك قياسا بلا مقيس عليه اه وفيه نظر
فلم يكن عدم المنع عن التكفير دليلا على فساد الكتابة اى فيلزم عليه
اقامة الدليل على ان الصحيح من عقد الكتابة مانع عن جواز الاعتاق ليصح
الاستدلال بجواز الاعتاق على فساد الكتابة فقبل اقامة الدليل يكون فاسدا
كهو لهم اى في منع جواز الصلاة بثلاث ايات اذ لا مناقاة الخ لان
عدم الصلاة بما دون الاية لانه لا ينطلق عليه اسم القرآن وايضا لا اثر للنقصان

نادى صر

وفي الخبر والوجيه انه ليس بحجة لانه لا اصل له ولا دليل عليه وقال
استصحب اذ ليس في الدار من الدار وملك المشترى
الشفعة فالكل قوله اى المشترى ملك الطالب فيما
في يده ان القول قوله اى المشترى بيمينه لظاهر
الشفعة لان اليد دليل الملك ظاهرا فيخير بينه
ما في يده لا للالزام وقال الشافعي يخير بينه
للدفع لانه يصلح للدفع ولا الزام عنده

عن الايات السبع فى عدم جوازها وهو حجة للنافى فى تحقيق المسؤل عن حكم
الحادثة اذا اجاب فى النظر الى طلب الدليل منه ثلاثة اقسام من لا يطلب منه
الدليل بالاتفاق وهو من قال لا علم لى بحكم الله تعالى فى الحادثة لجهله بالحكم وقيد
ومن يطلب منه الدليل بالاتفاق وهو من ادعى ان حكم الله تعالى الجواز مثلا
او عدمه لانتصابه مدعيا ومن هو مختلف كالذى ادعى حكم الله تعالى فى الحادثة
ويدعى ذلك مذهبا ويدعو غيره اليه فان العلماء اختلفوا فيه قال اصحاب
الظواهر لا دليل على معتقد النفى لا فى حق نفسه ولا فى حق غيره عند
المطالبة والمناظرة بل يكفيه التمسك بلا دليل وقال البعض يجب على النافى
اقامة الدليل فى العقليات دون الشرعيات وعندنا وهو مذهب الجمهور
لا دليل ليس بحجة اصلا لا فى النفى ولا فى الاثبات لان لا دليل نفى للدليل
فكيف يكون دليلا وتمامه فى ابن نجيم حكم القياس ص وجملة
ما يعلل به اى جملة ما يقع التعليل لاجله يعنى ان ما يصلح للتعليل اربعة
لكن الثلاثة الاول ان لم يوجد لها اصل تقاس عليه لا يصح تعليلها لانه لا يجوز
التعليل عندنا الا لتعدية الحكم من المحل المنصوص الى محل اخر فالتعليل مختص
بالتعدية لا يجوز لاجل اثبات سببا وصفة لانه اثبات الشرع بالراى ولا
لاثبات شرط لحكم شرعى او صفته بحيث لا يثبت الحكم بدونه لان هذا
ابطال للحكم الشرعى ونسخ له بالراى ولا لاثبات حكم او صفته ابتداء لانه
نصب احكام الشرع بالراى فلا يجوز شئ من ذلك الا اذا وجد له فى الشريعة
اصل صالح للتعليل فيعلل ويتعدى حكمه الى محل اخر وعلى هذا اورد ان فى
تمثيله لاثبات الشرط بالشهود فى النكاح بحثا وهو انه وجد جواز النكاح
بلا شهود اصل وهو عقود المعاملات فان النكاح منها بدليل انه يصح
من الكافر ولجيب بان اشتراط الشهود فيه باعتبار انه عقد مشروع للنسل
وانه يرد على محل ذى خطر مصون عن الابتذال فلاظهار خطره يختص
باشتراط الشهود ولا يوجد اصل فى المشروعات بهذه الصفة ليقاس
عليه اى الجنس بانفراده علة محرمة للبيع نسيئة عندنا الخ اختلف

الفقهاء

وهو حجة للنافى عند اصحاب الظواهر وعند
الجمهور ليس بحجة اصلا لا فى الاثبات ولا
فى النفى فيطلب الدليل من النافى والمثبت
جميعا وجملة ما يعلل له اربعة اقسام هذا
بيان ان حكمه الخ
الجنس بانفراده علة محرمة للبيع نسيئة عندنا
بالنص وهو قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة
وشبهة الربا كحصة النساء علة محرمة للبيع نسيئة عندنا
كحصة السوق فى زكاة الانعام وصفة الوجوب
كالشهود فى النكاح

الفقهاء فى ان الجنس بانفراده هل يحرم البيع نسيئة ام لا وهذا الخلاف وقع
فى موجب الحكم فلا يصح اثبات كون الجنس موجبا للحكم بالراى لانا لا نجد اصلا
نقيسه عليه ولا نفيه بالراى ايضا وانما يكون الجنس بانفراده محرم النسيئة
باشارة النص او دلالته او اقتضائه لما مر انه يثبت باشارة النص ان علة الربا
القدر والجنس على ما مر ووجدنا فى النسيئة شبهة الفضل وهى الحلول
فى احد الجانبين لان النقد خير من النسيئة فالجنس من حيث انه بعض العلة
اخذ شبهة العلة فاثبتنا له شبهة الربا لان الشبهة كالحقيقة فى هذا الباب
حتى فسد البيع مجازفة بشبهة الربا فانهما شرطان بالنص ضمير التثنية
راجع الى صفة الصوم والشهود وحاصله ان العامة اشترطوا الوجوب
الزكاة الصوم اشتراط صفة النمو ولو تقديرا فى اموال التجارة والشهود فى
النكاح وفيهما خلاف مالك رح فلم يشترط الصوم ولا الشهود بل شرط
الاعلان فى النكاح ولا يصح التكلم فيهما نفيا ولا اثباتا بالراى بل بالنص
واستدل بقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة الاية وبقوله عليه السلام اعلنوا
فى النكاح واستدل العامة بقوله عليه السلام فى خمس من الابل السائمة
شاة وقوله لا نكاح الا بشهود اى فى الشهود الاولى اى فى الشهادة كما
فى ابن نجيم لاطلاق لا نكاح الا بشهود اى ولا يجوز اثباتهما بالراى لما
قلنا بل بالنص ولم يثبت كما قال الخ ورواية وشاهدى عدل اى فى حديث
لا نكاح الا بولى وشاهدى عدل والظاهر ان قوله ورواية محرف والاصل
وزيادة تأمل غير مشروعة عندنا يشير الى خلاف الشافعى فانه اثبتها
لقوله صلى الله عليه وسلم فاذا خشيت الصبح فاوتر بواحدة والبتيراء بصغير
البتراء تأنيث الابتر وهو فى الاصل المقطوع الذنب ثم جعل عبارة عن الناقص
كذا فى ابن نجيم عن المغرب للنهى عنها وهو ما روى عن محمد بن كعب القرظى
انه عليه الصلاة والسلام نهى عن البتيرا ولما قال ابن مسعود ما اجزت
ركعة قط ولما اشتهر انه صلى الله عليه وسلم كان يوتر بثلاث لا يسلم الا فى
الاخيرة وهى واجبة عند الامام عملا بحديث ان الله زادكم صلاة الا

فانهما شرطان بالنص وفيهما خلاف
مالك ووصف الشرط كشرط العدالة
والذكورة فيها اى فى النكاح لا الشهود ولا فى
شرط لا طلاق فى لا نكاح الا بشهود ولا فى
وشاهدى عدل لم نصر عليه غير مشروعة عندنا
اى الركعة الواحدة غير مشروعة عندنا
للنهى عنها وصفة الحكم كصفة الوتر
وهى واجبة عند الامام حكم النص
والرابع مما يعلل له نقيض
ما لا نص فيه

وهي الوتر وقالا والشافعي سنة لحديث ثلاث كتبت علي ولم تكتب عليكم منها
الوتر ص لثبت فيه اى ليثبت حكم النص فيما لا نص فيه فيوجد التعليل
بدون القياس فيكون عنده التعليل اعم من القياس بخلافه عندنا فانهما شيئ
واحد وهي مقتصرة عن الذهب والفضة لعل العبارة بلفظ على يدل عن
ثم معنى اقتصار التثنية عليهما انها لا تتعداهما الى شيئ اخر مما سواهما فلهذا لم
يجر عند الشافعي رح الربا في النحاس والرصاص ونحوهما لانه علل بالتثنية
وهي مقتصرة على الذهب والفضة قلنا الحكم في الاصل نحو جواب عن بجوز
التعليل بالعلة القاصرة واثبات لزوم التعليل للتعدية وبيان ذلك ان العلة
القاصرة لا فائدة لها في اثبات الحكم التي هي فيه اذ الحكم في الاصل ثابت بالنص
علل اولا وانما يجوز التعليل للاعتبار اى القياس والعلة القاصرة لا تعدية
فيها فلا يجري فيها التعليل لكن قال في التحرير قالوا لا فائدة اجيب بمنع حصرها
في التعدية بل معرفة كون الشرعية لها ايضا لانه شرح للصدر للاطلاع ولا
شك ان الخلف لفظي فقيل لان التعليل هو القياس باصطلاح الحنفية ولان
الكلام في علة القياس والا فللحنفية كثير مثله ونسبوه اظهارا حكمة لا تعليلا
وتمامه فيه وتعليلنا للزكاة بالثمنية نجواب عما عسى يورد علينا من ان
الثمنية علة قاصرة ولا يجوزون التعليل بها فكيف علللتم الزكاة بالثمنية والجواب
ان تعليلنا للزكاة بها لانها متعدية فيها الى الحلي لان الثمنية موجودة فيه
باصل الخلقة وهذه الصفة لا تبطل بصيرورته حليا بخلافه في تعليلكم بها
للربا فانها لا تتعدى فيه الى غير الذهب والفضة اذ ليس للعبد ذلك
ليس هذا في كلام التلويح والمناسب اسقاطه او زيادته بعد قوله باطل
بالاتفاق ثم قال في التلويح بعد ذكر الاتفاق في الموضعين واختلفوا في التعليل
لاثبات السببية او الشرطية بطريق التعدية من اصل ثابت في الشرع بمعنى
انه اذا ثبت بنص او اجماع كون الشيئ سببا او شرطا لحكم شرعي فهل يجوز
ان يجعل شيئ اخر علة او شرطا لذلك الحكم قياسا على الشيئ عند تحقق شرائط
القياس مثل ان تجعل اللواطة سببا لوجوب الحد قياسا على الزنا وتجعل البينة

في الوضو

الوضوء شرطا لصحة الصلاة قياسا على البينة في التيمم فذهب كثير من علماء
المذهبين الى امتناعه وبعضهم الى جوازه وهو اختيار فخر الاسلام واتباعه
رح فلذا احتاجوا الى التفصيل والاشارة الى التسوية بين الحكم والسبب والشرط
في انهما يجوز ان تثبت بالتعليل ان وجد لها اصل في الشرع ويمتنع ان لم يوجد
وتمامه فيه اسم لدليل يقابل القياس الجلي كذا في ش المص وفي التلويح قد
استقرت الاراء على انه اسم لدليل متفق عليه نصا كان او اجماعا او قياسا
خفيا اذا وقع في مقابله قياس تسبق الافهام حتى لا يطلق على نفس الدليل
من غير مقابلة فهو حجة عند الجميع من غير تصور خلاف ثم انه غلب في
اصطلاح الاصول على القياس الخفي خاصة كما غلب اسم القياس على القياس
الجلي تمييزا بين القياسين واما في الفروع فاطلاقه على الاستحسان على النص
والاجماع عند وقوعهما في مقابلة القياس الجلي شائع فانه جائز
بالاتراى مع ان القياس يأبى جوازه لعدم المعقود عليه عند العقد
ص والاستصناع مثل ان يأمر انسانا بان يحرز له خفا بكذا ويبين وصفه
ومقداره ولم يذكر له اجلا والقياس يقتضي ان لا يجوز لانه بيع معدوم
لكنهم استحسنوا تركه بالاجماع لما ذكر من تعامل الناس واورد ان الاجماع
وقع معارضا للنص وهو قوله عليه الصلاة والسلام لا تبع ما ليس عندك
ومثله يكون متروكا واجيب بان النص مخصوص في هذا الحكم بالاجماع
وقد خص قبل ذلك بالسلم والقران شرط التخصيص الاول لا ما بعده
ولا يقدح ذلك في التخصيص بالاجماع للضرورة المحوجة الى التطهير
يعني ترك القياس وهو ان لا تطهر بعد تنجسها بالتغذر صب الماء على
الحوض والبئر ونحوهما للتطهير للضرورة لانها تشرب بمنقارها
نوبيان لوجه القياس الخفي ومقتضى القياس الظاهر نجاسته لان لحمه حرام
كسؤر سباع البهائم وكان المناسب ذكره ايضا ليرجع اليه اسم الاشارة
في قوله بنعدم ذلك الظاهر في مقابلته ص ولما صارت العلة عندنا علة
باثرها اى بتأثيرها بان يكون لها تأثير في الشرع باعتبار عينها او جنسها

والاستحسان اسم لدليل يقابل القياس
الجلي ويكون بالاثر والاجماع والضرورة
والقياس الخفي امثلة ذلك كالسلم فانه
جائز بالاثر ومستثنى من قياس منكم فالسلم والاستصناع
جائزان بالاجماع وتطهير الاواني والآبار
لتعامل الناس وتطهير الحوض للضرورة
والحياض لضرورة الحوض سباع الطير بالقياس
وطهارة سؤر سباع الطير بالقياس
الخفي لانها تشرب بمنقارها وهو
عضو وهو ليس بنجس من الجلة
فكان طاهرا وعلى فصار كلحم الهرة
باطنها بنعدم ذلك
فكان كالمحرم
عندنا علة باثرها
كما مر قدمنا على القياس الاستحسان

فی عین الحکم اوجنسه کما مر وهذا شروع فیما یترجح به احد القیاسین علی الآخر
وحاصله انهم قسموا الاستحسان الی ما قوی اثره والی ما خفی فساده وظهرت صحته
وقسموا القیاس الی ما ضعف اثره والی ما ظهر فساده وخفیت صحته فاول الاول
مقدم علی اول الثانی وثانی الثانی مقدم علی ثانی الاول مثال ما اجتمع فیه اول
اول کل منهما سباع الطیر القیاس بنجاسة سؤرها قیاسا علی سباع البهائم
والاستحسان القیاس الخفی علی الادمی لضعف اثر القیاس ای مؤثره وهو
مخالطة اللعاب النجس لانتفائه اذ تشرب منقارها العظم الطاهر فانتفت علة
النجاسة فکان طاهرا کسؤر الادمی واثره اقوی ومثال ما اجتمع فیه ثانیاهما
ما ذکره المص من سجدة التلاوة الواجبة فی الصلاة القیاس ان تؤدی بالرکوع
لظهور ان ایجاب السجدة لاظهار التعظیم وهو موجود فی الرکوع ولذا اطلق
علیها اسمه فی قوله تعالی وخروا رکعا وهی صحته الخفیه وفساده الظاهر لزوم
نادی المامور به بغیره والعمل بالمجاز مع امکانه بالحقیقة والاستحسان الاخفی
لا یجوز قیاسا علی سجود الصلاة لا ینوب رکوعها عنه وهو صحته الظاهرة
لوجه فساد ذلک من نادی المامور به بغیره وفساده الباطن انه قیاس
مع الفارق وهو انه فی الصلاة کل من الرکوع والسجود مطلوب بطلب بخصه
ارکعوا واسجدوا فمنع ذلک نادی احدهما فی ضمن الاخر بخلافه فی سجدة التلاوة
طلبت وحدها وعقل ان طلبها لذلک الاظهار ومخالفة المستکبرین وهو
حاصل بما اعتبر عبادة وهو الرکوع غیر انه خارج الصلاة لم یعرف عبادة
فتعین فیها فترجح القیاس کذا فی التحریر ص اذا قوی اثره ای بالنسبة الی
مقابله من کل وجه وقوله وخفی فساده ای ضعفه لانه اذا ضعف فی
مقابلة غیره فسد ثم خفاؤه بالنسبة الی ظهور صحته خفیا بالنسبة الی القیاس
المقابل له ثم یعود الی القیام یتبادر من هذه العبارة ان المراد بالرکوع
غیر رکوع الصلاة وهو غیر لازم لانه اذا کان علی فور التلاوة له ان یقیم
رکوع الصلاة مقام سجدة التلاوة ناویا وقد صور فی التحبیر بما ثم ان
ذلک مقید بما اذا کان الرکوع فی الصلاة کما ذکره المص منا وهو موافق لما مر

عن

عن التحریر وقیل یجزی الرکوع خارجها وذکرناه فی شرحه علی التنویر انه
ظاهر المروی وعزاه الی البزازیة والذی رایته فی نسختین منها انه غیر ظاهر
المروی فتنبه له ای ساجدا مجازا لان المحرور هو السقوط علی الوجه

وبالقیاس یعمل لقوة اثره وهو اثره الباطن المتضمن فساد الاستحسان
لانه لا عبرة للظن بظهوره ولا للباطن ببطونه وانما العبرة لقوة الاثر فی
مضمونه کما تقدم ونقل ابن نجیم عن التقریر ان مسائل تقدیم القیاس فی
اثنان وعشرون لکن ذکر امثلة احدی عشر مسئلة وذکر انه ترک الباقی
مخافة التطویل فنحن اولی منه بذلک القیل لانها معدول بها عن سنن
القیاس ای غیر معقولة المعنی کما سیبینه الخ وقد تقدم ان من شرطه
ان لا یکون معدولا به عن سننه ص آی علی سائر التصرفات لانه
لیس بمنکر ظاهرا بل المنکر فی الظاهر هو المشتری فقط لانه لا یدعی شیئا حتی
یکون البائع ایضا منکرا فیکون الیمین علی المشتری وحده ص ویوجبه ای
یوجب یمین البائع ایضا باقل الثمن من اضافة الصفة الی الموصوف ای
بالثمن الاقل الذی اقر به المشتری وهو متعلق بتسلیم فیحالفان لان
کلا منهما منکر ص تغدی الی الوارثین ای وارثی البائع والمشتری
اذا اختلفا فی الثمن بعد موت المتبایعین لان الوارث یقوم مقام المورث
فی حقوق العقد والحکم معقول وفی التلویح ان قلت قد سبق ان من شرط
التعدیة ان لا یکون الحکم ثابتا بالقیاس من غیر فرق بین الجلی والخفی فکیف
تصح تعدیة المستحسن بالقیاس الخفی قلت المعدی حقیقة هو حکم اصل الاستحسان
کوجوب الیمین علی المنکر فی سائر التصرفات الا ان صورة التحالف وجوبان
الیمین من الجانبین لما کانت حکم الاستحسان الذی هو القیاس الخفی اضیفت
التعدیة الیه اذ لا یوجد فی الاصل الذی هو سائر التصرفات یمین المنکر
بهذه الکیفیة وهی ان یتوجه علی المتنازعین فی قضیة واحدة اهـ حتی
لو ماتا الخ وکذا لو مات احدهما واختلف وارث البائع مع المشتری او وارث
المشتری مع البائع ففی کل هذه الصور القول قول المشتری او وارثه وتمامه

فیتأمر

في حواشي الفنري شرط الاجتهاد لما كان بحث الاصولي عن الادلة من حيث انه يستنبط منها الاحكام وطريقه الاجتهاد ذكره في بحث القياس وانما لم يبين نفس الاجتهاد لشهرته تحصيل ظن الاولى حذف ظن ليعم الاجتهاد في العقليات كما في التحرير وان كان المصيب فيها واحدا والمخطئ آثما ينوع الى استدلالي ظني وقياسي لانه لا يخلو من ان يكون في مورد النص او غيره والاول استدلالي ظني والثاني قياسي وقيد بالظني لان الاستدلالي بالمسائل الفقهية قد يكون قطعيا كما في صورة الاقتضاء والضرورة فبين القياسيين اي الظني والخفي المسمى بالاستحسان والاجتهاد عموم وخصوص اي مطلق والاجتهاد اعم لانفراده في الاستدلالي فكل قياس اجتهاد ولا عكس لغة وشرعا اما اللغة فبان يعرف معاني المفردات والمركبات وخواصها في الافادة فيفتقر الى اللغة والصرف والنحو والمعاني والبيان اللهم الا ان يعرف ذلك بحسب السليقة اي الطبع واما شرعا فبان يعرف المعاني المؤثرة في الاحكام مثلا يعرف في قوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط ان المراد بالغائط الحدث وان علة الحكم خروج النجاسة من بدن الانسان الحي والمراد بالكتاب قدر ما يتعلق بمعرفة الاحكام والمعتبر هو العلم بمواقعها بحيث يتمكن من الرجوع اليها عند طلب الحكم لا العلم عن ظهر القلب كذا في التلويح وكذلك المراد من السنة قدر ما يتعلق بالاحكام بان يعرف متنها وسندها وفي ذلك معرفة حال الرواة والمراد معرفة متن السنة بمعانيه لغة وشريعة وباقسامه من الخاص والعام صر وان يعرف وجوه القياس اي بشرائطها واحكامها واقسامها والمقبول منها والمردود وكل ذلك ليتمكن من الاستنباط الصحيح وكان الاولى ذكر الاجماع اذ لابد من معرفته ومعرفة مواقعه لئلا يخالفه في اجتهاده كذا في التلويح ولم يذكر العدالة لانها شرط لقبول فتواه كما في التحرير لا لصحته لجواز ان يكون للفاسق قوة الاجتهاد فله ان يجتهد ويأخذ لنفسه قال في التحبير ولا يشترط ايضا الحرية ولا الذكورة وهو ظاهر ولا علم الكلام لجواز الاستدلال بالادلة الشرعية للجازم بالاسلام تقليدا ولا علم الفقه لانه نتيجة الاجتهاد وثمرته نعم هو في زماننا طريق اليه

لانه

الفن وهو في انفسهما حال قيام السلعة واصطلاحا استفراغ الفقيه الوسع وشرط الاجتهاد هو بلوغه بذل الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي فيشمل الاجتهاد القياسي والاستحساني وخصوص ان يجعل الجنس علم الكتاب بمعانيه لغة وشرعا وبوجوهه النحوية والعامة وعلم السنة كذلك خاص وعام ومجمل ومبين ومحكم ومتشابه ومنسوخ بطرقها كالتواتر والاسناد وان يعرف وجوه القياس السائغة

لانه انما يحصل بممارسته اهـ ثم ان هذه الشرائط انما هي في حق المجتهد المطلق الذي يفتي في جميع الاحكام واما المجتهد في حكم دون حكم فعليه معرفة ما يتعلق بذلك الحكم وتمامه في التلويح ص وحكمه اي الاثر الثابت به الاصابة اي اصابة الحكم بغالب الرأي اي غلبة الظن فيه مع احتمال الخطأ فلا يجري في القطعيات وفيما يجري فيه الاعتقاد الجازم من اصول الدين بناء الخ قال في التحرير وشرحه والمختار ان حكم الواقعة المجتهد فيها حكم معين اوجب طلبه فمن اصابه فهو المصيب ومن لا فهو المخطئ ونقل عن الائمة الاربعة وذكر السبكي انه الصحيح عنهم بل نقله الكرخي عن اصحابنا جميعا بناء على ان الحكم عندهم اي عند المعتزلة قال في التحرير ولا تمتنع تبعية الحكم للاجتهاد لحدوث الحكم عندهم ص والحق في موضع الخلاف متعدد من كلام المعتزلة ونقله في التحرير وشرحه عن الباقلاني والاشعري وطائفة لكن بناء على ان الثابت للواقعة قبل الاجتهاد تبعة ما يتعين به فانه حيث كان علمه تعالى محيطا بما يتعين من الحكم امكن كون الثابت بتعلق حكم معين في حق كل مجتهد وهو ما علم تعالى انه يقع عليه اجتهاده ص لا في العقليات هي ما لا يتوقف على سمع كحدوث العالم ووجود موجده تعالى بصفاته وبعثة الرسل كذا في التحرير فالحق فيها واحد قال في التحرير والمخطئ ان فيما ينفي ملة الاسلام كلا او بعضا فكافر اثم وان في غيرها كخلق القرآن وعدم ارادة الشر فمبتدع اثم لا كافر واما الفقهية فمنكر الضروري منها كالاربعة وحرمة الزنا والشرب والسرقة فكافر اثم لانتفاء شرط الاجتهاد فهو انكار للمعلوم ابتداء وعنادا ومنكر غيرها الاصلية كالكون لا اجماع حجة والخبر والقياس اثم بخلاف حجية القرآن والسنة فانه كفر وغيرها الفرعية لا اثم وهو مقيد بوجود شرط حله اي الاجتهاد من عدم كونه في مقابلة نص واجماع قال كل مجتهد مصيب في العقليات ايضا اي التي لا يلزم منها الكفر كمسئلة خلق القرآن واراد به نفي الاثم والخروج عن عهدة التكليف لا ان اجتهاده مطابق للحق والى مذهب المعتزلة مال عامة الاشعرية كذا في جامع الاسرار فالمجتهد اذا اخطأ تفريع على قوله قلنا المجتهد يخطئ ويصيب

وحكمه الاصابة بغالب الرأي حتى قلنا ان المجتهد يخطئ ويصيب والحق في موضع الخلاف اي في المسائل الفقهية قلنا المصيب عند اختلاف المجتهدين واحد بناء على ان الله تعالى في كل صورة من الحوادث حكما معينا عند اهل السنة والجماعة بأن نص عليها مجتهد بين اي فان النحارير صوبا فمن الله وان لم ينكر عليه لعدم كون الشيطان وان لم يكن كذلك فمن نفسه ومن الشيطان والحق واحد وقالت المعتزلة لا حكم معينا عند الله بل حكم كل مجتهد مصيب بناء على ان الحكم عندهم ما ادى اليه رأي المجتهد قبل الاجتهاد كما في المسئلة عندهم والحكم في الحقيقة عند الله تابع لظن المجتهد فيما ليس فيه دليل قطعي من اصول الدين والحق في العقليات اي الاحكام التي من اصول الدين واحد والمطلوب هو اليقين العالم وعدمه وجوز ان يراد بالحق الحكم الثابت بالادلة القطعية فالمخطئ فيها مخطئ ابتداء وانتهاء وقد يعضد اي المعتزلة وهو الغزالي قال كل مجتهد مصيب في العقليات ايضا فالمجتهد اذا اخطأ كان مخطئا ابتداء وانتهاء عند البعض كما منصوص والمختار انه مصيب ابتداء

لا يتم الا اذا خلا عن الدفع تعرض له بعد بيان شروطه وركنه وحكمه
على زعم القائسين فيد به لان العلل الطردية ليست بعلل شرعا لما مر بيانه
وقد مر فسادها لكن لما مال عامة اهل النظر الى الاحتجاج بها ذكر دفعها ولفسادها
كان تقديم دفعها اهم اى قبول السائل الخ يشير الى ان اضافة التزام الى ما بعده
من اضافة المصدر الى مفعوله والسائل فى عرف اهل المناظرة من اعترض على
كلام الخصم والمعلل من قال قولا من حقه التعليل عليه فى عاداتهم فلا يشمل المعرف
والقاسم مع بقاء الخلاف فى الحكم اى الحكم المتنازع فيه وهذا معنى قولهم
هو ان يسلم ما اتخذه المستدل حكما لدليله على وجه لا يلزم تسليم الحكم المتنازع
فيه وهو يلجئ المعلل الى القول بالتأثير لانه لما سلم موجب علته فى المتنازع فيه
مع بقاء الخلاف احتاج الى معنى مؤثر ضرورة النزاع فى ان الاطلاق تعيين
ام لا يعنى انا سلمنا ان التعيين واجب لكن لا يلزم ثبوت ما تنازعنا وانما النزاع
فيما ذكر لعدم المزاحم فان الصوم تفرد بالمشروعية فى هذا الوقت فلا
له مزاحم فصار اطلاقه فى النية فيه بمنزلة التعيين فيصاب بمطلق الاسم كالمتوجه
فى الدار فانه يصاب باسم جنسه كما يصاب باسم علمه بلا دليل متعلق
بامتناع ص اما ان تكون فى نفس الوصف اى بان يمنع ثبوت الوصف فى
الاصل او فى الفرع كما فى التخيير وغيره مثال الثانى ما ذكره الشافعى والاول كما يقال
مسح الراس طهارة مسح فيسن تثليثه كالاستنجاء فيعترض بان الاستنجاء
ليس طهارة مسح بل طهارة عن النجاسة الحقيقية انها عقوبة متعلقة
بالجماع لا غير اى فلا تجب بالاكل والشرب وقاسه على حد الزنا فيقال لا نسلم
انها عقوبة متعلقة بالجماع بل بنفس الافطار على وجه تكون جنايته متكاملة
فالاصل حد الزنا والفرع كفارة الصوم والحكم عدم الوجوب بالاكل والوصف
العقوبة المتعلقة بالجماع وقد منع السائل صدقة على كفارة الصوم ص
او فى صلاحه للحكم مع وجوده اى بان يقول بعد تسليمه وجود الوصف لا نسلم
انه صالح للعلية فان الطرد باطل عندنا كما مر كقولهم فى اثبات ولاية الاب
بوصف البكارة الخ فنقول لا نسلم ان وصف البكارة صالح لهذا الحكم وهو

ثم ان ما ذكره من الخلاف تبعا لغيره فى انه محظى ابتداء وانتهاء او انتهاء فقط رده
فى التحرير بانه لا يتحقق اذا لابتداء بالاجتهاد وهو به مؤثم غير مخطى به قطعا
وان حمل كونه مخطئا ابتداء على خطائه فى الاجتهاد لاخلاله ببعض شروط الصحة
فكونه مخطئا اتفاق اى فى نفس اجتهاده بمعنى انه يكون فعله فعلا شرعيا
فيكون ماجورا وهو تخلف الحكم فى بعض الصور الخ فيكون تسمية هذا
المعنى تخصيصا لان العلة باعتبار حلولها فى محال متعددة توصف بالعموم وان
لم يكن لها عموم حقيقة واذا وصفت بالعموم يكون اخراج بعض المحال عن تاثيرها
تخصيصا ص فصار مخصوصا اى فصار المحل الذى لم يثبت حكم العلة فيه
مع وجودها مخصوصا من العلة اى مخرجا عن كونه محل تاثيرها لانه يودى
الى تصويب كل مجتهد قال ابن نجيم بينه فى المقرير بان صحة الاجتهاد تثبت بعد
تاثيره تبادلا منه عن المناقضة لظهور خطائه بالنقاضه فان جاز التخصيص جاز
لكل مجتهد اذا ورد عليه نقض ان يقول كانت علتى تقتضى ذلك لكنها خصت
لمانع وتخلص عن النقض فيسلم اجتهاده عن الخطأ فيكون المجتهد مصيبا وتمامه
فيه ص تقسيم الموانع عبر فى التنقيح عن هذا بقوله جملة ما يوجب عدم
الحكم خمسة ثم قال فالتخصيص ليس فى الاول ولين بل فى الاخر لان التخصيص ان
توجد العلة وتخلف الحكم لمانع فالمانع ما يمنع الحكم بعد وجود العلة ففى الاقسام
من الصور الخمس ليس ذلك لان العلة لم توجد فيهما وفى الثلاث الاخر العلة
موجودة والحكم متخلف لمانع فتخصيص العلة مقصور على الثلاث الاخر فلهذا
لم يقل فى المتن ان الموانع خمسة اهـ ص كبيع الحر فان البيع علة لملك الثمن
والمبيع جميعا واذا اضيف الى الحر كان ذلك مانعا عن اصل الانعقاد لعدم
المحل ولا علة فى غير المحل بدليل انه يبطل بموته الخ دليل لمنع التمام ولما
دليل كونه منعقدا فلانه يلزم باجازته وغير المنعقد لا يصير منعقدا بالاجازة
لبقاء ركنه لكن لا مع المانع ص ثم المراد بمنع تمام العلة فى حق المالك لا قيامه فى حق العاقد الفضولى حتى لم
يكن له ابطاله للبائع كذا قيده فى التحرير قال ابن نجيم والاولى الاطلاق

٤٦

اثبات الولاية لانه لم يظهر له تأثير فى موضع اخر سوى محل النزاع ص او فى
نفس الحكم اى بان يمنع ثبوت الحكم الذى يكون الوصف علة له فى الفرع او ثبوت الحكم
الذى يدعيه المعلل بالوصف المذكور فى الاصل كقوله صوم فرض فلا يصح الا بتعيين
النية كالقضاء فنقول ان ادعيتم انه لا يصح الا بتعيين النية بعد صيرورته معينا
فلا نسلم هذا فى الاصل اعنى القضاء وان ادعيتم انه لا يصح الا بتعيين النية قبل
صيرورته متعينا فلا نسلم هذا فى الفرع لتعينه بتعيين الشارع فلا يتوقف
على النية ومثال الثانى من النوع الثانى تأمل كقولهم فى مسح الراس انه ركن
فيسن تثليثه اى كغسل الوجه فنقول لا نسلم ان التثليث هو السنة فى الغسل
بل السنة فيه التكميل بعد اتمام الفرض لان السنة هى كمال الفرض فى محله من
حيث جنسه كاركان الصلاة الا ان فرض الغسل لما استغرق محاله صير الى التكرار
وفرض المسح لم يستغرق محله فامكن تكميله بالاستيعاب الذى هو سنة
فيه لانه زيادة على قدر المفروض من جنسه فى محله فلا يصار الى التكرار

ص او فى نسبته الى الوصف بان يمنع كون الوصف المدعى عليته فى الاصل
علة كما فى التحرير وعليه فهو داخل فى اول الاقسام فينبغى ان يقتصر فى تفسيره
على منع الوصف فى الفرع لظهر الفرق وفى التحقيق وقيل فى الفرق بين الممانعة
فى نفس الوصف وبين الممانعة فى نسبة الحكم الى الوصف ان الاولى منع تعلق
الحكم بالوصف المذكور فى الفرع مع تسليم تعلقه به فى الاصل والثانية منع
تعلق الحكم بالوصف المذكور فى الاصل كقولهم لا يعتق الاخ على اخيه لانه
فنقول لا نسلم ان علة عتق ابن العم عدم البعضية فان عدم البعضية لا يوجب
عدم العتق لجواز ان توجد علة اخرى للعتق بل انما لم يعتق ابن العم لعدم القرابة
المحرمية باسلام احد الزوجين الباء للتعدية متعلقة بتعليل وعلى ما ذكره
الشارح من جعلها للسببية يلزم تعلقها بالفرقة وليس المعنى عليه وهى تخلف
الحكم اى وجود العلة بدون الحكم كوجود الطهارة فى غسل الثوب بدون
وجوب النية فيضطر الى ان غسل الاعضاء المفروضة تعبدى اى غير
معقول المعنى فيشترط النية تحقيقا لمعنى التعبد بخلاف تطهير الخبث فانه

حقيقى

حقيقى وانما اضطر الى ذلك للتغاضى عن المناقضة قلنا الا اى ليس بتعبدى
ص فليس للسائل بعد الممانعة الا المعارضة ذكر فى التوضيح فى دفع الاعتراضات
الواردة على العلل المؤثرة ستة انواع النقض وفساد الوضع وعدم الانعكاس
والفرق والممانعة والمعارضة فاما النقض وفساد الوضع والممانعة فقد تقدم
تعريف كل منها واما المعارضة فسيأتى واما عدم الانعكاس فهو ان يوجد الحكم
ولا توجد العلة واما المفارقة فهو ان يبين فى الاصل وصف له مدخل فى العلة
لا يوجد فى الفرع وحاصله منع علية الوصف وادعاء ان العلة هى الوصف
مع شئ اخر وقد بين المصنف انه لا يقبل هنا الا الممانعة والمعارضة لانهما
لا يقدحان فى الدليل كما فى التحرير واما المناقضة وفساد الوضع فلانها قاله
واما عدم الانعكاس فكذلك لانه لا يقدح فى العلية لجواز ان يثبت الحكم
بعلل شتى كالملك بالبيع والهبة والارث واما المفارقة فلما سيأتى حيث يشير
اليها المصنف فى اخر كلامه وزاد فى التحرير فساد الاعتبار اى كون النص معارضا
بنص او اجماع فلا يقبل ايضا وذكر ايضا ان المفارقة وعدم الانعكاس لا يقبلان
فى الطردية ايضا فالحاصل ان ما عدا الممانعة والمعارضة منتف عن المؤثرة فقط
وان ما عدا المفارقة وعدم الانعكاس رد على الطردية مع القول بالموجب
كما يعلم من التحرير واعترض فيه على تخصيصهم الطردية بالقول بالموجب بانه
لا وجه له بل حقق انه لا تخصيص لشئ من جميع تلك الاعتراضات بالمؤثرة
او بالطردية لان اعتراض السائل باعتبار انكاره مطابقة ظن المستدل لما
فى الامر لا على العلل الشرعية والا لوجب ان لا ترد المعارضة ايضا على المؤثرة
اذ بعد ظهور تأثير الوصف يلزم فى المعارضة المناقضة للشرع اهـ ونحوه
فى التلويح كما يأتى التى هى اساس المناظرة لانها وضعت على مثال الخصومات
فى الدعاوى الواقعة فى حقوق العباد فالمعلل يدعى لزوم الحكم الذى رام اثباته
على السائل والسائل مدعى عليه فكان سبيله الانكار فلا ينبغى له ان يتجاوزه
الا عند الضرورة لا يحتمل ان يكون فاسدا ولا متناقضا لان هذه
الادلة لا تحتمل فساد الوضع ولا التناقض فكذا التأثير الثابت بها وهذا

فليس للسائل بعد الممانعة الا المعارضة ذكر فى التوضيح فى دفع الاعتراضات الواردة على العلل المؤثرة ستة انواع النقض وفساد الوضع وعدم الانعكاس والفرق والممانعة والمعارضة فاما النقض وفساد الوضع والممانعة فقد تقدم تعريف كل منها واما المعارضة فسيأتى واما عدم الانعكاس فهو ان يوجد الحكم ولا توجد العلة واما المفارقة فهو ان يبين فى الاصل وصف له مدخل فى العلة لا يوجد فى الفرع وحاصله منع علية الوصف وادعاء ان العلة هى الوصف مع شئ اخر وقد بين المصنف انه لا يقبل هنا الا الممانعة والمعارضة لانهما لا يقدحان فى الدليل كما فى التحرير واما المناقضة وفساد الوضع فلانها قاله واما عدم الانعكاس فكذلك لانه لا يقدح فى العلية لجواز ان يثبت الحكم بعلل شتى كالملك بالبيع والهبة والارث واما المفارقة فلما سيأتى حيث يشير اليها المصنف فى اخر كلامه وزاد فى التحرير فساد الاعتبار اى كون النص معارضا بنص او اجماع فلا يقبل ايضا وذكر ايضا ان المفارقة وعدم الانعكاس لا يقبلان فى الطردية ايضا فالحاصل ان ما عدا الممانعة والمعارضة منتف عن المؤثرة فقط وان ما عدا المفارقة وعدم الانعكاس رد على الطردية مع القول بالموجب كما يعلم من التحرير واعترض فيه على تخصيصهم الطردية بالقول بالموجب بانه لا وجه له بل حقق انه لا تخصيص لشئ من جميع تلك الاعتراضات بالمؤثرة او بالطردية لان اعتراض السائل باعتبار انكاره مطابقة ظن المستدل لما فى الامر لا على العلل الشرعية والا لوجب ان لا ترد المعارضة ايضا على المؤثرة اذ بعد ظهور تأثير الوصف يلزم فى المعارضة المناقضة للشرع اهـ ونحوه فى التلويح كما يأتى التى هى اساس المناظرة لانها وضعت على مثال الخصومات فى الدعاوى الواقعة فى حقوق العباد فالمعلل يدعى لزوم الحكم الذى رام اثباته على السائل والسائل مدعى عليه فكان سبيله الانكار فلا ينبغى له ان يتجاوزه الا عند الضرورة لا يحتمل ان يكون فاسدا ولا متناقضا لان هذه الادلة لا تحتمل فساد الوضع ولا التناقض فكذا التأثير الثابت بها وهذا

الذى ذكره المصنف مذهب البعض قال فى التلويح وجوابه ان ثبوت التأثير قد
يكون ظنيا فيصح الاعتراض بالنقض ص لكنه اذا تصور مناقضة اى نقض
صورى يجب دفعه بطرق اربعة الاول الدفع بالوصف والثانى الدفع بمعنى
الوصف الثالث الدفع بالحكم وهو منع تخلف الحكم عن العلة فى صورة النقض
والرابع الدفع بالغرض وهو ان يقول الغرض التسوية بين الاصل والفرع
فكما ان العلة موجودة فى الصورتين فكذا الحكم وكما ان ظهور الحكم قد يتاخر فى
الفرع فكذا فى الاصل فالتسوية حاصلة بكل حال وقوله كما نقول فى الخارج تمثيل
للتعليل بالعلة المؤثرة وايراد النقض الصورى عليها ودفعه بالطرق المذكورة
اما الطردية فيبطلها النقض لان الاطراد لا يبقى بعده بيان للطرق
الاربعة كان الواجب تاخيره الى ما بعد قوله فندفعه ولم يوجد اى
لم يوجد هذا المعنى فيما اذا لم يسل لان النجاسة اذا لم تنتقل تعد فى محلها
فان تحت كل جلدة رطوبة وفى كل عرق دماء والجلد سانرة لها فاذا زالت
الجلدة صار ما تحتها ظاهرا لا خارجا بخلاف السبيلين فانه لا يتصور ظهور
القليل الا بالخروج وهو وجود المعنى الضمير للدفع بالمعنى
ص فيه صار لخ الفاء للتعليل قاله الاتقانى فى ث المنتخب وكانه اراد بالسببية
لان ذلك هو المشهور من معانيها والباء الموحدة للسببية متعلقة بقوله
صار فكانه قال ندفعه بالمعنى الثابت بالوصف وهو وجوب الغسل بسبب
ان الوصف انما صار حجة بسبب المعنى وقوله من حيث متعلق بقوله حجة
اى صار الوصف حجة من جهة ان وجوب التطهير لا يحتمل التجزى
اى وصف خروج النجس الاولى اسقاط لفظ وصف كما فعل ابن نجيم
ص لا يتجزى خبر ان اى لا يقبل التجزى وقوله باعتبار ما يكون منه اى بسبب
ما يخرج منه واحترز به عما يصيبه من النجاسة من خارج فانه يقتصر على
موضع الاصابة ص ويورد عليه صاحب الجرح السائل فان ما يخرج
من جرحه خارج نجس وليس بحدث حيث لم تنتقض طهارته ما دام الوقت
باقيا للضرورة بقليل لتاخير الوجوب الى ما بعد خروج الوقت والحاصل

انا لا نسلم انه ليس بحدث بل هو حدث ولكن تأخر حكمه الى ما بعد خروج
الوقت ضرورة قدرة المكلف على الخروج عن عهدة التكليف وهى
تسليم لخ بان يقول السائل ما ذكرت من الوصف وان دل على الحكم لكن
عندى ما يدل على خلافه فهى ابداء دليل مبتدأ بدون التعرض لدليل المعلل
بخلاف المناقضة فانها عبارة عن ابطال دليل المعلل بدون ابداء دليل كما مر
واورد ان فى المعارضة تسليم دليل الخصم وفى المناقضة انكاره فكيف
اجتمعا واجيب بانه يكفى فى المعارضة التسليم من حيث الظاهر بان لا
يتعرض للانكار قصدا من حيث اثبات نقيض الحكم ببيان لكونها
معارضة وقوله من حيث ابطال دليل المعلل ببيان لكونها فيها مناقضة
ص وهى القلب هو ان يكون دليل المعارض على نقيض الحكم بعينه
فلا يصح الا اذا علل بالحكم لان الوصف لا يصير حكما بوجه ولا
الحكم الثابت به علة مثاله اذا علل فى الحص بانه مكيل جنسى فيجرى فيه
الربا كالحنطة لا يمكن قلبه بان يقال انما كانت الحنطة مكيلا جنسيا لانها
يجرى فيها الربو لان كونها مكيلا جنسيا سابق عليه بعض الشافعية
بالجر بدل من الضمير فى قولهم ومرادهم الاستدلال على ان الاسلام
ليس من شرائط الاحصان فهذا قلب مبطل لعلته حيث جعلنا
ما نصبوه علة فى الاصل وهو جلد المائة حكما وما جعلوه حكما وهو الرجم
علة اى اذا اراد ان لا يرد عليه هذا القلب يعنى المراد بالمخلص الاحتراز
عن وجود هذا القلب لا الجواب عنه لان انتقاله من التعليل الى الاستدلال
انتقال فاسد لا بطريق التعليل اى تعليل احدهما بالاخر بل بطريق
الاستدلال بثبوت احدهما على ثبوت الاخر فانه يمكن ان يكون
الشئ دليلا على شئ اخر وذلك كالنار مع الدخان اذ لا امتناع فى جعل
المعلول دليلا على العلة بان يفيد التصديق بثبوته كما يقال هذه الخشبة
قد مستها النار لانها محترقة وهو انما يصح اذا تساويا يعنى ان هذا
المخلص لا يتأتى فى المثال السابق لانه انما يكون عند تساوى الحكمين يعنى

ان يكون ثبوت كل منهما مستلزما لثبوت الاخر ليصح الاستدلال كما فى النذر
والشروع فانهما سببا تحصيل قرب زوائد وثبت ان النذر ملزم ابتداء
الشروع وبالشروع حصل فعل القربة فلان يجب مراعاته بالدوام عليه
اولى واذا لزم الدوام عليه يجب القضاء بقطعه بخلاف تعليل الشارح اذ
لا مساواة بين الجلد والرجم من حيث الذات فان الرجم مهلك والجلد لا من
حيث الشرط فان الثيابة شرط الرجم دون الجلد فيمكن لنا هذا المخلص فى
مسئلة الشروع ولا يمكن له فى مسئلة الرجم ص والثانى اى من نوعى
القلب وهو معارضة فيهما مناقضة اما انه معارضة فلانه يوجب خلاف
ما اوجبه المعلل بتعليله من الحكم بدليل اخر واما ان فيه مناقضة فلان
فيه ابطال التعليل الاول واخره عن النوع الاول لان القلب الحقيقى هو
الاول لكونه قلبا من غير تغيير وزيادة على تعليل المعلل بخلاف هذا فانه
بزيادة عليه مفسرة له تفسيرا وتقريرا لا تبديلا وتغييرا ص لكنه
انما يتعين اخر حاصله ان صوم القضاء انما يتعين بعد الشروع حتى لا يحتاج
الى تعيين اخر بالنية وصوم الاداء اعنى صوم رمضان متعين قبل الشروع
فيه لانتفاء سائر انواع الصوم عن الوقت لكن بهذا المقدار اخ اعلم
ان الخصم لم يبين ان اداء رمضان معين فى هذا الوقت فقد ترك ما هو
محل النزاع فزدنا فى القلب قولنا بعد تعيينه الذى تركه الخصم وبينا محل
النزاع فكان قياس هذا الصوم بالقضاء فيما بعد الشروع وقد اشار
الى الجواب عما قيل ان هذا القلب انما يتأتى بزيادة وصف وهذه الزيادة
بتبديل الوصف ويصير شيئا اخر فيكون هذا معارضة لا قلبا اذ من
شرط القلب ان يكون بذلك الوصف بلا زيادة وحاصل الجواب انا بالزيادة
فسرنا الحكم الذى فيه النزاع فى فرض عين ليس معه غيره فى وقته لا فى
فرض مطلق فكان قياسه من القضاء ما بعد التعيين بالشروع فيه واذا
كان تفسيرا لم يوجب تغييرا بل اوجب تقريرا ص وقد تقلب العلة من
وجه اخر اعلم ان فخر الاسلام لما ذكر النوع الاول من المعارضة وفسرها

بالقلب

ى لا يجب

بالقلب قال ويقابله العكس اى العكس يقابل القلب لان القلب يذكر لابطال
دليل المعلل والعكس يذكر لتصحيحه ولهذا يذكره المعلل دون السائل فكان
فى مقابلته ثم قال بعد تقسيمه القلب الى نوعين واما العكس فليس من باب
المعارضة لكنه لما استعمل فى مقابلة القلب الحق بهذا الباب وهو نوعان
احدهما بمعنى رد الشئ على سننه الاول وهو يصلح لترجيح العلل لدلالته
على ان للحكم زيادة تعلق بالعلة حيث ينتفى بانتفائها وذلك كقولنا ما يلزم
بالنذر يلزم بالشروع كالحج وعكسه الوضوء بمعنى ان ما لا يلزم بالنذر
لا يلزم بالشروع وثانيهما بمعنى رد الشئ على خلافه فى سننه كما يقال هذه
عبادة لا يمضى فى فاسدها الى اخر ما ذكره المص ثم قال وهذا نوع من القلب
ضعيف لانه لما جاء بحكم اخر اى غير نقيض حكم المعلل ذهبت المناقضة لان
المستدل لم ينف التسوية ليكون اثباتها دفعا لدعواه ولذلك لم يكن من هذا
الباب فى الحقيقة ولان الاستواء حكم مجمل اى لانه محتمل لشمول الوجود وشمول
العدم ولانه حكم مختلف فى المعنى بالنسبة الى الفرع والاصل اى فان من
شرط القياس اثبات مثل حكم الاصل فى الفرع ولم يراع هذا فى العكس
الا من جهة الصورة واللفظ لان الاستواء فى الاصل اعنى الوضوء انما
هو بطريق شمول العدم اعنى عدم الوجوب بالنذر ولا بالشروع وفى
الفرع اعنى صلاة النفل انما هو بطريق شمول الوجود اعنى الوجوب بالنذر
والشروع جميعا فلا مماثلة فالمص رح لم يذكر اول نوعى القياس لما ذكرنا
انه من مرجحات العلة وذكر ثانيهما وجعله من القلب كما ذكر فخر الاسلام
لانه ليس بعكس حقيقة بل هو من انواع القلب ومع هذا ليس هو من
هذا الباب كما ذكر فخر الاسلام بقوله ولذلك لم يكن من هذا الباب فى
الحقيقة اى لانتفاء المناقضة بين الحكمين لم يكن هذا النوع من باب المعارضة
الحقيقية وان كانت معارضته صورة وايراده فى هذا الباب باعتبار الصورة
ولهذا كانت معارضة فاسدة كما ذكره الخ وبما قررنا ظهر ان من فسر
من الشراح كلام المص بالنوع الاول اشتبه عليه المقام اى لا يجب

اتمامها اذا فسدت لحتر زبه عن الحج فانه اذا فسد يجب المضى فيه ص
فيقال لهم لم يعنى انه لوكان عدم وجوب المضى فى الفاسد علة لعدم الوجوب
بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالنذر كما فى الوضوء لما ذكر فخر الاسلام
من ان الشروع مع النذر فى الايجاب بمنزلة نوامين لا ينفصل احدهما
عن الاخر فان الناذر عهد ان يطيع الله تعالى فلزمه الوفاء لقوله تعالى
اوفوا بالعقود وكذا الشارع عزم على الايفاء فلزمه الاتمام صيانة لما
ادى عن البطلان المنهى عنه بقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم واذا كان كذلك
يلزم استواء النذر والشروع فى هذا الحكم اعنى فى عدم وجوب صلاة
النفل بهما واللازم باطل لوجوبها بالنذر اجماعا كذا فى التلويح كما
استويا فى الوضوء فان الشروع فيه لما لم يلزم لم يلزمه النذر وهنا يلزمه
النذر فكذا الشروع فهذا عكس من حيث انه رد حكم الاول ضعيف من
حيث انه على خلاف سننه باقسامه الخمسة اى التى يذكرها المص
الامام فخر الاسلام وفيه اضطراب اما اولا فلانه جعل احد الانواع
الخمسة المعارضة بزيادة هى تفسير للاول وتقرير وهذا احد وجهى
القلب لكن اجاب عنه فى التلويح بانه اورده تارة فى المعارضة التى فيها
منافضة نظرا الى ان الزيادة تقرير فتكون من قبيل جعل دليل المستدل
دليلا على نقض مدعاه فيلزم ابطاله وتارة فى المعارضة الخالصة نظرا
الى اللفظ وهو انه مع تلك الزيادة ليس بدليل المستدل بعينه واما ثالثا
فلانه جعل احدها ابيض وهو الرابع فى كلام المص القسم الثانى من قسمى
العكس ص سواء عارضه بضد ذلك الحكم بلا زيادة بان يذكر علة
اخرى توجب خلاف حكمه من غير زيادة ولا تغيير فيقع بايراد العلة الاخرى
محض المقابلة بلا تعرض لابطال علة الخصم فيمتنع العمل بهما ويسند طريق
العمل الا بترجيح احديهما فيجب العمل بالراجحة وهذا الوجه اصح وجوهها
كذا فى ابن نجيم والثانية دونها فى الصحة لعدم صحتها بلا زيادة بخلاف الاولى

لكن

لكن يجب المصير الى الترجيح فيهما كالاولى لانها احدى وجهى القلب
فلا يسن تثليثه بعد اكماله اكمال المسح بالزيادة على الفرض وهى الاكتفاء
وقد تقدم بيان تقريره كقولنا فى اليتيمة اى فى اثبات ولاية التزويج
فى التى لا اب لها ولا جد لغيرهما من الاولياء كالاخ مثلا فتنكح اى
ينكحها غير الاب والجد من الاولياء اى يثبت لغيرهما عليها ولاية الانكاح
بعلة الصغر كالتى لها اب اى كالصغيرة التى لها اب ومثله الجد بجامع
الصغر الموجب للعجز عن مراعاة مصالحها قياسا على المال فانه لا ولاية
له على ما لها لقصور الشفقة فالعلة هى قصور الشفقة لا الصغر على
على ما يفهم من ظاهر العبارة ولما لم يكن معارضة خالصة بل قلبا كما نبه
عليه فى التلويح فهى معارضة صحيحة خالصة مثبتة حكما مخالفا للاول
بعلة اخرى فى ذلك المحل بعينه لكن مع تغيير ما فى الحكم الاول اذ العلة فى
الاول الصغر وفى الثانى قصور الشفقة وفى الحكم تغيير من اطلاق الى تقييد
لكنه نفى لغير المتنازع فيه لان المعلل اثبت مطلق الولاية والمعارض
لم ينفها بل نفى ولاية الاخ فوقع فى نقيض الحكم تغيير هو التقييد بالاخ ولزم
نفى حكم المعلل من جهة ان الاخ اقرب القرابات بعد الولاد فنفى ولايته
يستلزم نفى ولاية العم ونحوه وبهذا الاعتبار يصير لهذا النوع من المعارضة
وجه صحة كذا فى التلويح فقالوا بهذا المعنى وهو ان الكافر يملك بيع العبد
المسلم لكنها معارضة لم تتصل بموضع النزاع لان فيها اثبات مالم ينفه
المعلل لانه لم ينف التسوية بين الابتداء والقرار وانما اثبت التسوية بين
البيع والشراء فلا تتصل بموضع النزاع فتكون فاسدة الا ان فيها شبهة الصحة
لانه حيث اثبت استواء البقاء والابتداء ظهر المفارقة بين البيع والشراء
فصح البيع دون الشراء لانه يوجب الملك ابتداء وبقاء والبقاء لا يصح فكذا
الابتداء فيتصل بموضع النزاع من هذا الوجه لكن الاتصال لما لم يثبت الا
باثبات التسوية بين الابتداء والبقاء وليس للسائل اثبات التسوية بترجيح
جهة الفساد فيها فلا تصلح للدفع ص او فى حكم غير الاول فهذا القسم

هى نفسين الاول كقولنا انه ركن فى
العرض فلا يسن تثليثه بعد اكماله كالغسل
او نصيب كقولنا فى اليتيمة انها صغيرة فتنكح
كالتى لها اب فقالوا هى صغيرة فتنكح
عليها بعلة التنازع فيه او عارضها فيها بما
نفى لغير المتنازع فيه واثبات المال لكنه
لا يثبت العلل الاول لجواز ان يكون
الاول الكافر يملك بيع العبد المسلم
كقولنا اشتراه كالمسلم فقالوا يجب ان لا يصح
فيملك شراءه كالمسلم وبقاءه فلا يصح الشراء
وبقاءه فلا يصح لكنها معارضة لم
تتصل بموضع النزاع لان فيها اثبات
الملك ابتداء وبقاء والمتنازع فيه
الابتداء فقط فقالوا هى فاسدة او فى حكم غير
الاول لان فى نفسه صحيح فعارضها فى
الاول بما نفى فيه ولم يثبت فى المتنازع
فيه شيئا فهى فاسدة

كذا فى ابن نجيم

الخامس يعارضه السائل بحكم يخالف الحكم الاول صورة ولكن فيه نفي
الحكم الاول من حيث المعنى لكنها في الظ فاسدة لاختلاف الحكم ولعدم
المدافعة بينهما فان المعلل علل لاثبات النسب من الاول والسائل من الثاني
وينبغي ان يعلل لنفيه عن الاول الا ان النسب اذا ثبت من زيد لم يصح اثباته
من غيره لعدم تصور فيونه من شخصين فتضمنت هذه المعارضة نفي
النسب وقد وجد ما يصلح سببا لاستحقاق النسب في حق الثاني وهو
الفراش الفاسد فصحت من هذا الوجه فاحتاج الامام رح الى الترجيح وهو
كون الاول صاحب فراش صحيح اولى بالاعتبار من كون الثاني حاضرا مع
فساد الفراش لان صحة الفراش توجب حقيقة النسب والفاسد تشبهه
وحقيقة الشئ اولى بالاعتبار من شبهته وتعقبه في التلويح بانه ربما يقال
بل في الحضور حقيقة النسب لان الولد من مائه ورده في التحرير بان الما
مقدر فيهما لعدم تعينه من الثاني ان احتماله الحال بان تلد لستة اشهر
فاكثر من وقت النكاح الثاني والاول وهذا قول ابي يوسف رح ص
والثاني في علة الاصل بان يذكر المعترض في المقيس عليه علة اخرى لا تكون
موجودة في الفرع ويسند الحكم اليها معارضا للمعلل في علته كمعارضة
الشافعي رح ابانا في الحنطة اذا في قولنا ان علة الربا فيها الكيل والجنس
فيجر مربيع الحص بجنسه متفاضلا كالحنطة بقوله علة الربا الطعم اي
لما ذكرت من ان علة حرمة بيع الحص بجنسه متفاضلا الكيل والجنس
كالحنطة وانه اي هذا المعنى وهو التعليل بالطعم يتعدى الى القليل
كالحفنة والحفنتين مما هو دون الكيل ويتعدى ايضا الى الفواكه وهذا فرع
مختلف فيه فيكون مثالا للقسم الثالث ومثال الاول الحديد بالحديد موزونا
مقابل بالجنس فلا يجوز متفاضلا كالذهب والفضة فيعارض بان العلة في
الاصل هي الثمنية دون الوزن وانها عدمت في الفرع وهو الحديد فلا تثبت
فيه الحرمة ومثال الثاني ما اذا عارضنا في المثال الثالث بقوله ان المعنى في الاصل
ليس ما ذكرت وانما هو الاقتيات والادخار وقد فقدا في الفرع فهذا معنى

يتعدى

الا فهو من

سواء كان التعليل اي بعلة متعدية في الفرع اي يتعدى حكمها الى الفرع
او يختلف فيه كما مر ضمن الشافعي رح ابانا في الحنطة بقوله علة الربا الطعم وانه يتعدى الى
القليل ويحل كلامه صحيح في الاصل غير صحيح في الفرع لانه ذكر في نفسه واصل وضعه
على سبيل المفارقة اي على وصف الفرق

يتعدى الى مجمع عليه وهو الارز والدخن وهذه الوجوه كلها فاسدة لان ذكر
علة اخرى في الاصل لا ينفي تعليل المعلل لجواز اجتماعهما علتين في الاصل واذا
جاز الاجتماع بلا تدافع لم يقع بينهما معارضة ولان ما ذكره المعارض ان لم
يتعد الى فرد فهو فاسد لما مر ان حكم التعليل التعدية واذا بطل التعليل
بطل المعارضة وان تعدى كانت المعارضة فاسدة ايضا سواء تعدى
الى فرع مجمع عليه او مختلف فيه لعدم اتصالها بموضع النزاع الا من حيث
انه ينعدم تلك العلة في هذا الموضع وذلك لا يوجب عدم الحكم ولا يصلح
دليلا عند عدم حجة اخرى فكيف عند مقابلة حجة ولا يقبل منه
جملة حالية او معطوفة على يذكر اي من السائل لان شرط صحة القياس
تعليل الاصل ببعض اوصافه لا بجميعها اذ هو باطل فكان ذكر الفرق بينهما
بذكر وصف اخر لم يذكره المعلل راجعا الى بيان صحة التعليل وح يكون السائل
ساعيا في ضد ما يرومه من الابطال فكان الوجه الممانعة اذ هي اسهل
المناظرة اذ السائل منكر فسبيله الانكار دون الدعوى كقولهم اي اصحاب
الشافعي رح فقالوا اي قال اهل الطرد من اصحابنا في بيان الفرق بينه
وبين البيع كما في التقرير وغيره لانه صدر ممن لا ولاية له لانه غصب
منصب التعليل اذ السائل جاهل مسترشد في موقف الانكار فاذا ادعى
علية شئ اخر وقف موقف الدعوى وهذا بخلاف المعارضة فانها انما تكون
بعد تمام الدليل فالمعارض ح لا يبقى سائلا بل يصير مدعيا ابتداء ولا يخفى انه
نزاع جدلي يقصدون به عدم وقوع الخبط في البحث والا فهو نافع في اظهار
الصواب فالاوجه التعليل بما تقدم التوقف على اجازة المرتهن ابتداء
وعلى الفسخ انتهاء يبطل من الاصل اي من اول الامر فليس المراد به هنا
مقابل الفرع لا يجوز فسخه بعد ثبوته حتى لو اجاز المرتهن لا ينفذ اعتبارا
عندك فكيف يصح قياسك وهو تغيير لحكم الاصل مبحث التعارض والترجيح
ص واذا قامت المعارضة الخ شروع في بيان دفع المعارضة بعد تحققها
يعني اذا تحققت المعارضة بان لم تدفع بشئ من الاعتراضات المذكورة من الممانعة

ولا يقبل منه وذكره على سبيل الممانعة فيقبل
من اكفهم في اعتاق الكل كالبيع لانه يحتمل عند الذهن انه
بالمال كالبيع فالعلل العلل فرق صحيح لانه
بخلاف العتق وهذا فرق صحيح لانه
لانه صدر ممن لا ولاية له على الفرق وهو
السائل والوجه في ابراده على وجه الممانعة
لنقبل ان نقول ان القياس شرع لتعدية
حكم الاصل الا ان حكم الاصل وانا لا نسلم وجود
التعدية هنا لان حكم الاصل على اجازة المرتهن
البيع التوقف على اجازة المرتهن
وانت في الفرع وهو
الاعتاق بتطل

والقلب وغيرهما كان السبيل فيه الترجيح ص وهو عبارة عن فضل احد المثلين قيل في هذه العبارة تسامح لان ما ذكره معنى الرجحان لا الترجيح واشار الى الجواب بتقدير لفظ بيان بانه على تقدير مضاف لا بكثرة العدد لانه لا رجحان فيه اذ الترجيح لغة اظهار زيادة احد المثلين على الاخر وصفا لا اصلا من قولك رجحت الوزن اذا زدت جانب الموزون حتى مالت كفته فلا بد من قيام التماثل ابتداء ولا تدخل تحت الوزن منفردا عن المزيد عليه قصدا في العادة ص حتى لا يترجح القياس اى على قياس اخر يعارضه ص وكذا صاحب الجراحات لو صورته جرح رجل رجلا جراحة واحدة صالحة للقتل وجرحه اخر جراحات خطأ كل واحدة منها صالحة للقتل وصورة الشفعة دار مشتركة بين ثلاثة لاحدهم سدسها ولاخر نصفها وللثالث ثلثها فباع صاحب الثلث منازله نصيبه فطلب الاخوان الشفعة يكون البيع بينهما نصفين بالشفعة وعند الشافعي اثلاثا لان الشفعة من مرافق الملك فيكون مقسوما على قدر الملك ص وما يقع به الترجيح اى ترجيح القياس لا كل دليل والحصر في الاربعة مبني على انه جرت عادتهم بذكرها والا فقد قال في التلويح واما القياس فيقع فيه الترجيح بحسب اصله او فرعه او علته او امر خارج عنه وتفصيل ذلك يطلب من اصول ابن الحاجب الصحيح احتراز عن الفاسد كما ياتي بيانه ص بقوة الاثر اى التأثير بان يكون احد القياسين اقوى تأثيرا من الاخر فيقدم الاستحسان على القياس لقوة اثره وان كان القياس ظاهر التأثير لان العبرة للتأثير وقوته دون الوضوح والخفا مثاله ما مر اى في مسئلة سور سباع الطير ص على الحكم المشهود به اى الذي يشهد بثبوته والمراد كثرة اعتبار الشرع هذا الوصف في هذا الحكم اى الفرضية الاولى ما في ابن بخيم اى التعليل بوصف الفرضية اى التعيين اى المراد من التعيين التعين اطلاقا لاسم السبب على المسبب فلا يشترط للوديعة تعيين الدفع فلا يجب ان يعين ان هذا الرد رد الوديعة بل يخرج عن العهدة باي جهة رده وكذا

ما بعده

ما بعده فكان اقوى اى فكان التعليل بالتعين اقوى لان التعليل بوصف ليس بمخصوص بالصوم اولى فيكون ثباته على هذا الحكم اقوى واكثر من صفة الفرضية على وجوب التعيين ولا شاهد للخصم اى في تعليله بانه ركن فيسن تكراره الا الغسل فبرجح قياسنا على قياسه لان كثرة الاصول توجب زيادة توكيد ولزوم للحكم بذلك الوصف فيحصل به قوة مرجحة قال في التوضيح وهذا قريب من الثاني اى من قوة ثبات الوصف على الحكم لانها تكون بلزوم الوصف للحكم بان يوجد في صور كثيرة وتمامه في التلويح ص وهو العكس اى كلما انتفت العلة انتفى الحكم كما في الحد والمحدود فليس المراد العكس المنطقي كما نبه عليه في التوضيح وقال ايضا وهذا العكس هو اضعف وجوه الترجيح اما كونه من وجوه الترجيح فلانه اذا وجد وصفان مؤثران احدهما بحيث يقدم الحكم عند عدمه فان الظن بعليته اغلب مما ليس كذلك واما كونه اضعف فلان المعتبر في العلية التأثير ولا اعتبار للعدم عند عدم الوصف لان الحكم يثبت بعلل شتى فما يرجع الى تأثير العلل وهو الثلاث الاولى اقوى من العدم عند العدم ص واذا تعارض ضربا ترجيح بيان لان التعارض كما يقع بين الاقيسة فيحتاج الى الترجيح كذلك يقع بين وجوه الترجيح بان يكون لكل من القياسين ترجيح من وجه ص كان الرجحان بالذات اى بمعنى راجع اليها فهو من اطلاق المحل المجازي واراده الحال كما اشار اليه الخ وحاصله ان الرجحان بالوصف الذاتي الذي يقوم بالشيء بحسب ذاته اولى بحسب بعض اجزائه اولى من الرجحان بالوصف العرضي الذي يقوم بالشيء بحسب امر خارج ص احق منه في الحال اى بوصف قائم في الذات على مضاد الاول اى مخالفته وانما قيدنا به لانه لو كان على موافقته لا يحتاج الى الترجيح كذا في ابن بخيم ص لان الحال قائمة بالذات اى قائمة بالغير وهو الذات وما هو قائم بغيره له حكم العدم في حق نفسه لعدم قيامه بنفسه فكانت الحال موجودة من وجه دون وجه والذات موجودة من كل وجه فهو تابعة له وجه ثان اى والحال تابعة له اى للذات في الوجود وذكر الضمير

لانها بمعنى الغير وحاصله ان الذات اسبق وجودا من الحال فيقع به الترجيح اولا
فلا يتغير بما يحدث بعده كاجتهاد مضى حكمه وعلى هذا اى الاصل المذكور
ص بالطبخ والشي المراد بان يحدث فى المغصوب صنعة متقومة وهى ما تزداد
قيمة العين بها ص لان الصنعة قائمة الخ بيانه ان ذلك الوصف الحادث فى
المغصوب متقوم وهو حق الغاصب والاصل متقوم حقا للمغصوب منه ولا
سبيل الى التمييز بينهما ولا الى اثبات الشركة لاختلافهما الملكين جنسا فلا بد
من تملك احدهما اما للاخر بالقيمة فقلنا الغاصب اولى لان الصنعة قائمة
اى موجودة من كل وجه لبقائها على الوجه الذى حدث من غير تغيير بخلاف
حق المالك فى العين فانها هالكة حيث انعدم صورتها وبعض معانيها اعنى
المنافع يرجع الى الحال لان كون الصنعة قائمة بالمصنوع حال بعد الوجود
والترجيح بحسب الوجود احق اى ارجح ان حق الغاصب بكونه موجودا
من كل وجه احق لانه معنى راجع الى الذات ص والترجيح بغلبة الاشباه
بيان للترجيحات المردودة بعد بيان المقبولة وقد ذكر منها ثلاثة احدها الترجيح
بغلبة الاشباه وهو ان يكون للفرع باحد الاصلين شبه واحد وبالاصل
الاخر شبهان او اكثر كقول الشافعى فيمن ملك لحاء لا يعتق عليه لان اللحاء يشبه
الولد من حيث المحرمية ويشبه ابن العم من وجوه وهى جواز اعطاء زكاته
وجواز نكاح حليلته وقبول الشهادة له فيكون الحاقه بابن العم اولى وهذا
باطل عندنا لان كل شبه يصلح جامعة بين الفرع والاصل فيصير كترجيح
قياس بقياس الثانى الترجيح بكون الوصف اعم كترجيحهم التعليل بالطعم
على التعليل بالكيل والجنس بقولهم ان الطعم لحق لانه يعم القليل والكثير
وذلك لا يتناول الا الكثير قلنا انه باطل لان الوصف فرع النص والنص العام
والخاص سواء عندنا وعندهم الخاص يقضى على العام فكيف صار العام احق
منه والفرق بين الترجيح بالعموم وقوة ثبانه على الحكم ان الاول انما يكون
فى اصل واحد لتكثر فروعه والثانى باعتبار اصل واحد لقوته باصول كثيرة
كذا فى ابن نجيم عن التقرير والثالث الترجيح بقلة الاوصاف كترجيحهم الطعم

على

فاسد عندنا واذا ثبت دفع العلل كانت غائبة اى
ثمرة الدفع ان يبقى العلل الى الانتقال

مبحث
الترجيحات المردوده

على الكيل والجنس بالوحدة لان العلة التى هى ذات وصف احق لكونها اقرب
الى الضبط وابعد عن الخلاف واكثر تأثيرا من علة ذات وصفين لعدم تكرر
فى التأثير على شئ اخر وهذا باطل عندنا لان العلة فرع النص وما فيه
ايجاز وما فيه اطناب من المنصوص سواء على اربعة اقسام اما الاول
فانما يتحقق فى الممانعة لان السائل لما منع وصف المجيب عن كونه علة لم يجد
بدا من اثباته بدليل اخر واما الثانى والثالث ففى القول بموجب العلة لانه
لما سلم الحكم الذى رتبه المجيب على العلة وادعى النزاع فى حكم لم يتم مرام المجيب
فينتقل الى اثبات الحكم المتنازع فيه بهذه العلة ان امكنه والا فبعلة اخرى
واما الرابع فيتحقق فى فساد الوضع والمناقضة ان لم يمكن دفعها ببيان
الملائمة والتأثير كذا فى جامع الاسرار كمن علل بوصف ممنوع
اى ممنوع فى زعم السائل احتاج الى اثباته بان يقول مثلا ليس الصبى
اهلا للحفظ وايداع المال الى من ليس باهل للحفظ تسليط على اهلاكه
لكن المانع نحن نرى انا اقوى بموجب هذه العلة لكن المانع غير عقد
الكتابة وهو نقصان الرق بسببها لان العتق للمكاتب مستحق بها فصار
كام الولد قلنا نحن نجيبنا باثبات عدم نقصان الرق بعقد الكتابة
وهو حكم اخر بالعلة الاولى بان يقال لاحتمال الفسخ دليل عدم ايجاب عقدها
نقصان الرق لان ما يوجب نقصانه لا يحتمل الفسخ بوجه اذ هو ثبوت
هو عدم منعه الحرية من وجه فهذا انتقال من اثبات حكم ومن الصرف الى الكفارة الى
اثبات حكم اخر وهو عدم ايجابه نقصانا فى الرق بالعلة الاولى وهى قبول
عقد الكتابة الفسخ كما لو قلنا فى الصورة المذكورة هذه رقبة مملوكة
نحن كما لو قلنا بعد تسليم الخصم الوصف الذى اثبتنا به الحكم الاول واردنا
ان نثبت بذلك الوصف حكما اخر ولم يمكنا اثباته بالعلة الاولى ننتقل الى
علة اخرى لاثباته وفى هذه الصورة المذكورة هذا الحكم غير الحكم الاول
ولكنه مساو له وبناه على زعم ان الخصم نازع فيه ولكنه لما اظهر
الخصم فيه الموافقة صار لا يخلو عن ضرب غفلة حيث لم يعرف المعلل

وهو على اربعة اقسام اما ان ينتقل من علة
الى علة اخرى لانتفاء العلة الاولى او لمانع
علل بوصف ممنوع فقال فى الصبى لانه
اذا استهلك الوديعة لم يضمن لانه
مسلط فلما الكل الخصم التسليط احتاج
الى اثباته او ينتقل منتظم الحكم الى الكفارة
بالعلة الاولى فلا منع الصرف ان هذا العقد
يحتمل الفسخ فان قال نحن نرى ان المانع
لا يمنع لكن المانع نقصان الرق قلنا
نحن نرى ان نقصان الرق لا يثبت
الفسخ او ينتقل الحكم
فى علة اخرى وعلى هذا فقس

موضع الخلاف فى ابتداء تعليله وانما تحصل الابانة اذا كان الدليل منتجا
الا ترى انه اذا لزمه النقض لم يقبل منه الاحتراز بوصف زائد فلان لا يقبل
منه التعليل المبتدا اولى ص ليست من هذا القبيل اى من قبيل الانتقال
الرابع وهو جواب عما استدل به بعضهم على صحته ايضا لانه عارضه
بباطل لان مراده عليه السلام بالاحياء ايجاد الحياة فيما ليست فيه وبالاماتة
ازالتها بلا مباشرة محسوسة فمعارضة اللعين له عليه السلام بمنع ذلك
ثم بيان مستند منعه باحضار شخصين من السجن وجب قتلهما فاطلق
احدهما وقال قد احييته وقتل الاخر وقال قد امته باطلة هذا وفى التحرير
والحق ان لا انتقال فان الاول اى قوله ربى الذى يحيى ويميت الدعوى
واستدلاله لم يقع الا بمعنى الالزام فى قوله فان الله يأتى بالشمس فاته قال
شارحه كانه قال المراد بالاحياء اعادة الروح الى البدن فالشمس بمنزلة
روح العالم لاضائتها بها واظلامه بغروبها فان كنت تقدر على احياء الموتى
فاعد روح العالم بان تاتى بالشمس من جانب المغرب وعلى هذا مشى نجم
الدين النسفى حيث قال ثم هذا ليس بانتقال من حجة الى حجة فى المناظرة لان
ابراهيم عليه السلام ادعى انفراد الله تعالى بالربوبية واحتج لذلك بكمال
القدرة ودل عليه بالاحياء والاماتة فلما اراد نمرود التلبيس اظهر كمال
القدرة بحديث الشمس والدليل واحد والصورتان مختلفتان فصل
فى بيان الاسباب والعلل والشروط على باب القياس
قيد به لان هذه الاشياء لا يجوز اثباتها بالقياس لان التعليل لا يصح
الا بعد معرفة الاحكام وما تتعلق به الاحكام لان القياس لتعدية
حكم معلوم لسببه وشرطه بوصف معلوم ولا يتحقق ذلك الا بعد
معرفة هذه الاشياء ص اما الاحكام فهى جمع حكم بمعنى
المحكوم به وفى التلويح المراد بحق الله تعالى ما يتعلق به النفع العام من
غير اختصاص باحد ينسب الى الله تعالى لعظم خطره وشمول نفعه
والا فباعتبار التخليق الكل سواء فى الاضافة الى الله تعالى ولله ما فى

السموات

السموات وما فى الارض وباعتبار القرر والانتفاع هو منتف عن الكل
ومعنى حق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير ولم يوجد قسم
اخر اجتمع فيه حق الله تعالى وحق العبد على التساوى باعتبار الشارع
ص كحد القذف لانه من حيث شرع لصيانة عوض العبد ولدفع العار
عن المقذوف كان حقه ومن حيث انه زاجر شرع لاخلاء العالم عن الفساد
كان حقا لله تعالى ولذا سمى حدا فلما تعارض الحقان غلب حق الله تعالى فان
المقصود الاصلى من اقامته اخلاء العالم عن الفساد وما للعبد يكون
داخلا فيه ص كالقصاص فان فيه حق الله تعالى وهو اخلاء العالم
عن الفساد وحق العبد لوقوع الجناية على نفسه وهو غالب لجريان الارث
وصحة الاعتياض عنه بالمال بالصلح وصحة العفو التى لا تصح بدونه
فيه اشارة الى وجه فرعيتها بخلاف الايمان فانه يصح بدونها كالتصديق
فى الايمان وكالصلاة فى فروعه الاول اصل ليس فرعا لغيره والثانى اصل
فرع لغيره اعنى الايمان كالاقرار والزكاة الاول من لواحق الايمان
والثانى من لواحق فروعه اذ الاصل فى فروعه الصلاة لانها عماد الدين
فالزكوة فالصوم فالحج فالجهاد وانما كان الاقرار باللسان ملحقا بالايمان لكونه
ترجمة عما فى الضمير ودليلا على تصديق القلب وليس باصل لان معدن
التصديق هو القلب ولهذا قد يسقط الاقرار عند تعذره كما فى الاخرس وغيره
كما فى المكره وكون الاقرار ركنا من الايمان ملحقا باصله انما هو عند كثير من
الفقها كما فى سيأتى وقد اتفق الفريقان على انه اصل فى احكام الدنيا لابتنائها
على الظاهر كتكرار الشهادتين وكالنوافل الاول من زوائد الايمان والثانى
من زوائد فروعه فانها شرعت مكملات للفرائض زيادة عليها فلم تكن
مقصودة ص كحرمان الميراث فانه حق الله تعالى اذ لا نفع فيه للمقتول
ثم انه عقوبة للقاتل لكونها غرما لحقه بجنايته حيث حرم مع علة الاستحقاق
وهى القرابة لكنها قاصرة من جهة ان القاتل لم يلحقه الم فى بدنه ولا نقصان
فى ماله قيل وليس له مثال غير هذا فالمراد بقوله وعقوبات الواحدة قال

كحد القذف وما اجتمعا فيه وحق العباد غالب كالقصاص وحقوق الله تعالى فيها انقاع بالا مستفرغ العادات ما لصه كالصلاة وفروعه التى لا تصح بدونه كالصلاة والزكاة وهى ما يتعلق فى الايمان وكالتصديق فى الايمان اصول كالتصديق فى الايمان وفروعه ولواحق كالاقرار وكالصلاة فى فروعه ولواحق كالاقرار وكالزكاة وزوائد كتكرار الشهادتين وكالنوافل الاول من زوائد الايمان والثانى من زوائد فروعه وعقوبات كاملة اى محضة كالحدود وعقوبات قاصرة كحرمان الميراث بالقتل

فى التحرير لكن فى التحقيق يجوز ان يلحق به حرمان الوصية ووجوب الكفارة
من حيث ان معنى العقوبة فيهما قاصر لانها تودى الخ اى فهى عبادة
اداء عقوبة وجوبا ولم يبين كالمص الغالب فيها وفى التحرير وشرحه وجهة
العبادة غالبة فيها بدليل وجوبها على اصحاب الاعذار كالخاطى والناسى
والمكره والمحرم المضطر الى قتل الصيد والمعذور لا يستحق العقوبة الا
كفارة الفطر فجهة العقوبة فيها غالبة عندنا التقييد وجوبها بالفطر العمد
ويتفرع عليه دروها بالشبهة ووجوبها مرة بعد اخرى قبل التكفير من رمضان
ومن اثنين عند الاكثر ولقصورها بكون ما وقعت الجناية عليه لم يصر حقا
تاما مسلما الى صاحب الحق تعالى لان تمامه باكماله يوما تادت بالصوم والصدقة
وجعل صدر الشريعة كفارة الظهار ككفارة الفطر ورده فى التلويح
فتجب على الغير بسبب الغير هذه جهة المؤونة واما جهة العبادة فلكيفيتها
صدقة وكونها طهرة للصائم واشتراط النية فى ادائها لان مصرفه
الفقراء هذه جهة العبادة واما جهة المؤونة فباعتبار تعلقه بالارض ولما
كانت الارض هى الاصل كان معنى المؤونة فيها اصلا لانه اعراض عن
الجهاد هذه جهة العقوبة والضمير فى انه يعود الى المفهوم من المقام وهو
الاشتغال بالزراعة وجهة المؤونة باعتبار تعلقه بالارض وكانت المؤونة
اصلا لما تقدم بلا سبب مقصود اى هو ثابت بذاته من غير ان يتعلق
بذمة العبد ومن غير ان يكون له سبب مقصود يجب باعتباره على العبد اداؤه
بطريق الطاعة او غيرها فان الجهاد حق له تعالى اعزاز لدينه واعلاء لكلمته
فالمصاب به كله حقه تعالى الا انه جعل اربعة اخماسه للغانمين امتنانا
واستبقى الخمس حقاله لاحقا لنا لزمنا اداؤه طاعة وكذا المعادن ولذا جاز
صرف خمس الغنم الى الغانمين وابائهم واولادهم وخمس المعدن الى الواحد عند
الحاجة كما هو مذهب الفقها من ان الاقرار اصل ايضا فلو صدق ولم يقر
بلا مانع حتى مات كان فى النار وعند كثير من المتكلمين التصديق وحده ولا
لاجراء احكام الدنيا كذا فى التحرير فهو على الاول شطر وهو بض عن ابح ح

وعلى

وعلى الثانى شرط لاجراء الاحكام الدنيوية وهو رواية عنه وقول بعض الحنفية
منهم الماتريدى كما فى التحبير ثم الخلاف فى غير العاجز كالاخرس وغير المص
على عدم الاقرار مع المطالبة به كما صرحوا به ص فى حق الصغير مثله المجنون
كما فى التحرير فيجعل مسلما اى يحكم باسلامه تبعا لاحدهما اذا كان المتبوع
والتابع حين الاسلام فى دار واحدا والمتبوع فى دار الحرب والتابع فى دار
الاسلام لا بالعكس كما بنه عليه فى التابيع وغيره وتمامه فى التحبير اذا
دخل دارنا الاصوب ادخل اى بان سبى وحده فادخل دارنا والتقييد بقولنا
وحده لاحتراز عما لو سبى مع احد ابويه وبالادخال لانه لا تبعية قبل الاحراز
بدارنا حتى لو وقع فى سهم رجل ثمة اى فى دار الحرب فمات اى فيها
يصلى عليه لثبوت حكم الايمان له بالتبعية للغانم وهذا مما اهمله المص فالحاصل
كما فى التلويح ان الصبى اذا سبى فان اسلم هو بنفسه مع كونه عاقلا فهو الاصل
والا فان اسلم احد ابويه فهو متبع له والا فان اخرج الى دار الاسلام فهو
مسلم بتبعية الدار وان لم يخرج بل قسم او بيع من مسلم فى دار الحرب فهو تبع
لمن سباه فى الاسلام فلو مات يصلى عليه ويدفن فى مقابر المسلمين ثم
التحقيق ان عند عدم الابوين ليست التبعية خلفا عن اداء الاحد الابوين بل
عن اداء الصبى بنفسه كابن الميت خلف عنه فى الميراث وعند عدمه يكون
ابن الابن خلفا عن الميت لا عن ابيه لئلا يكون الخلف خلف فيكون الشئ
خلفا واصلا وقد يقال لا امتناع فى كون الشئ اصلا من وجه خلفا من وجه
وعلى هذا التحقيق جرى فى التحرير وهو مخالف لما جرى عليه المص وفى التحبير
ثم كون هذه التبعيات مرتبة هكذا هو المذكور فى اصول فخر الاسلام وموافقيه
وذكر فى المحيط تبعية صاحب السبب مقدمة على تبعية الدار فقيل يحتمل
ان يكون فى المسئلة روايتان قلت والتحقيق ان المراد ايهما وجدا ولا تعين
نسبة التبعية اليه لان السبق من اسباب الترجيح وتحصيل الحاصل محال
فالاولى ان يكون الثانى اى تبعية السابى معطوفا باو او الواو كما فعل بعضهم
ومشى عليه المص اى ولا يعطف بثم كما فعل اشارة لما علمت من ان التحقيق

اذا احد الابوين لا يعتبر فجعل مسلما ثم صار
ملحقا عن اداء اهل الدار ملحقا عن تبعية احد
الابوين فى ثبات الاسلام للصغير السابى حتى
لو وقع فى سهم رجل ثمة فمات لا يصلى
عليه وكذا الحكم فى الصغير المسلم تبعا
لاحد ابويه والنبى مخلف عنه بلا خلاف فى حكم
عندنا مطلق

اعتبار السبق واعلم ان ما سبق فی تصویر تبعیته للسابق بما اذا قسم و بیع مبنی
علی ما اذا وقع من الامام باجتهاد او لحاجة فتصح القسمة و کذا البیع بلا کراهة
کما ذکره فی فتح القدیر عن الطحاوی خلافا لما ذکره الشارح فی شرحه علی التنویر ثم
تبعیته للسابق باختصاصه بما ذکر مقیدة بما اذا لم یکن معه ابواه و لا احدهما
کما ذکره فی التحریر فقد ظهر انه قبل الاختصاص به لا یکون تبعا للسابق و به
یظهر الفرق بینه و بین تبعیته للدار یعنی یرتفع الحدث بالتیمم الی غایة
وجود الماء و ذلک بالنص و هو قوله تعالی فلم تجدوا ماء فتیمموا فنقل الحکم فی
حال العجز عن الماء الی التیمم مطلقا عند ارادة الصلاة فیکون حکمه حکم الماء فی
تأدیة الفرائض به و تحقیق ذلک انه ان جعل التراب خلفا عن الماء فحکم الاصل
افادة التطهیر و ازالة الحدث فکذا حکم الخلف اذ لو کان له حکم براسه لما کان
خلفا بل اصلا و ان جعل التیمم خلفا عن الوضوء فحکم الوضوء اباحة الدخول
فی الصلاة بواسطة رفع الحدث بطهارة حصلت به لا مع الحدث فکذا التیمم
اذ لو کان خلفا فی حق الاباحة مع الحدث لکان له حکم براسه هو الاباحة
مع قیام الحدث فلم یکن خلفا کذا فی التلویح فیتقدر بقدر الضرورة
لانه ثبتت خلفیته ضرورة الحاجة الی اسقاط الفرض عن الذمة مع قیام
الحدث کطهارة المستحاضة فلا یجوز اداء الفروض بتیمم واحد و هذه فائدة
الخلاف و تظهر ایضا فی عدم صحة تقدیمه علی الوقت عنده لا عندنا
تجوز عندنا لانه لا خلفیة بین الطهارتین فلم تکن طهارة المتیمم اضعف
من طهارة المتوضی لا الاخیرین لانه لما کان التیمم خلفا عن الوضوء
کان المتیمم صاحب خلف فتکون طهارته اضعف و هذا الخلاف فی غیر
صلاة الجنازة لان اقتداء المتوضی بالمتیمم فیه جائز بلا خلاف کما فی ابن نجیم
عن الخلاصة ص و الخلافة لا تثبت الا بالنص یعنی ان قوله و هذه
الحقوق تنقسم الی اصل و خلف لیس بثبوت الخلفیة فیها بالرای بل لا تثبت
الا بما یثبت به الاصل من نص و نحوه لکن فی طریق ثبوت الخلفیة فی التبعیة
للدار و للسابق بحث و تمامه فی التحریر ص فی یمین الغموس و هو الحلف
علی

علی نفی ما کان او ثبوت ما لم یکن فی الزمن الماضی فلا تثبت الکفارة لعدم امکان
البر لما انعقد موجبا للبر وجبت الکفارة لامکان مس السماء فی الجملة
الا انه معدوم عرفا و عادة فانتقل الحکم الی الخلف مبحث السبب
خرج العلامة لانها لیست بطریق الی الحکم بل هی دالة علی طریقه
خرج الشرط بصلح هذا القید لاخراج العلة ایضا لان الحکم یضاف الی العلة
وجودا بها و الی الشرط وجودا عنده ص و لا تعقل فیه معانی العلل
ای لا یوجد له تاثیر فی الحکم بوجه و لو بالواسطة و قوله لکن یتخلل لزم من
تتمة التعریف قصد به بیان خلوه عن معنی العلل فانه اذا اضیف العلة
الی السبب کان له حکم العلل و قد احترز به عن السبب المجازی و هو ما
من اخراجه بما قبله کما فعل الخ ولا یرد ضمان الساعی ای فانه سبب
محض و قد اضیف الضمان الیه و حاصل الجواب انهم افتوا به علی خلاف القیاس
استحسانا لغلبة السعاة قال فی التحریر و ینبغی مثله لو غلب غصب المنافع
اهـ لکن قیدوه بالاوقاف و اموال البنامی و حکی بعضهم الاجماع علیه فی
الاستغلال قال فی التحریر و اذا کان الموجب لذلک الزجر و حفظ اموال
الضعفة فلا باس بالافتاء به مطلقا اهـ لکن الاطلاق فی خلاف ما علیه العمل
الآن هذا و لا یرد ایضا ما لو کان دال السارق مودعا لان ضمانه بترک الحفظ
فان کلا منهما سبب لما یتلف ای لتلاف ما یتلف بوطئها و لیس علة
لانه لا نهما لم یؤثرا فیه و لم یوضعا له بل وضعا لسیرها للمنفعة لکنه
مضاف الی المکره فان السوق و القود بجملة ان الدابة علی ذلک کرها فیضاف الحکم
الیه فکان لهذا السبب حکم العلة لکن فیما یرجع الی بدل المحل المتلف لا فیما یرجع
الی الجزاء المباشرة فعلیه الدیة ان وطئت ادمیا لا حرمان المیراث و نحوه من
الکفارة و القصاص باعتبار ما یؤول ای باعتبار ما یترتب علیها من الجزاء
و هو وقوع الطلاق و العتاق و لزوم المنذور به لا فضائها الیه فی الجملة
فلیست اسبابا حقیقة اذ ربما لا تفضی الیه لاشتمالها علی المانع من تحقق
معناها و هو الشرط المعلقة علیه لان الغرض من تعلیقها علیه منع نفسه

منها واما اليمين بالله تعالى فانها شرعت للبر والبر لا يكون طريقا الى الكفارة لانه مانع من الحنث لانه ضده وبدون الحنث لا تجب الكفارة والمانع من وجود شيء لا يكون سببا لوجوده فلا يكون سببا حقيقة بل مجازا ثم اذا وجد المحلوف عليه في صورة اليمين لا تصير هي علة للكفارة لما علمت بل العلة الحنث لافضائه اليها واذا وجد الشرط في صورة التعليق بالطلاق والعتاق والنذر تصير لا يجاب السابق علة حقيقية للوقوع لتاثيره فيه مع الاضافة اليه واتصاله به كالبيع للملك وعلى هذا فكان ينبغي للمص او الشارح تقييده بما قبل الوجود اى فيكون لهذا المجاز كذا عبر البزدوى قال في التقرير واختلف في المشار اليه فقيل المراد به التعليق لان الدليل من الجانبين يصح بالنسبة اليه وقيل المعلق لان احتمال السببية عند وجود الشرط له لا للتعليق اذ لا يبقى وجود الشرط ح وعليه مشى في التحرير والمختار في التقرير ان المراد القسم باسره وهو المتبادر من كلام المص اى حقيقة العلة اى كونه علة حقيقية من حيث الحكم وعند زفر هو مجاز محض خال عن هذه الشبهة وثمرة الخلاف تظهر في المسئلة الآتية والحاصل ان لفظ السبب يقال لشبه العلة الحقيقية من حيث الحكم واذا صدر شرطه صار نفس المعلق علة حقيقية ص حتى يبطل التنجيز التعليق لان التعليق يمين واليمين شرعت للبر فلم يكن بد من ان يصير البر مضمونا بالجزاء وهو وقوع الطلاق على معنى انه لو فات البر يلزمه الجزاء فيكون وجوب الجزاء مانعا من تفويت البر فيكون واجب الرعاية واذا صار مضمونا بالجزاء صار للجزاء شبهة الثبوت فاذا حلف بالطلاق كان البر هو الاصل والبر مضمون بالطلاق كالمغصوب مضمون بقيمته فيثبت شبهة وجوب الطلاق واذا كان للجزاء في الحال شبهة الثبوت وثبوت الجزاء حقيقة لا يستغني عن المحل حتى يبطل بفواته فكذا شبهته لا تستغني عن المحل وقد فات المحل بتنجيز الثلاث فبطل التعليق ضرورة للطلاق اطلقه هنا فشمل تعليق الثلاث وما دونه خلافا لزفر فانه يقع عنده لانه لما نفى شبهة العلة الحقيقية لم يحتج الى بقاء المحل بناء على ان المعلق بالشرط قد حال التعليق بينه وبين محله فاوجب قطع السبب

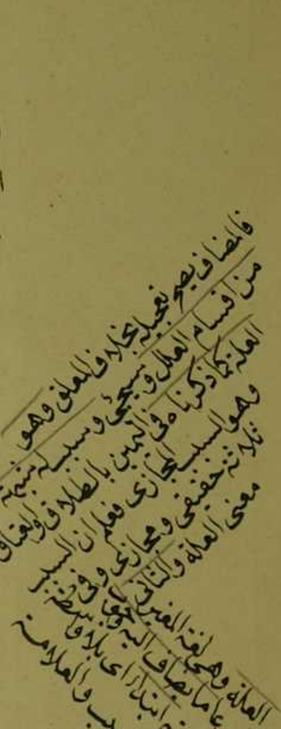
مجازا على المعلق وعلى اليمين بالله تعالى شمسي

فيه

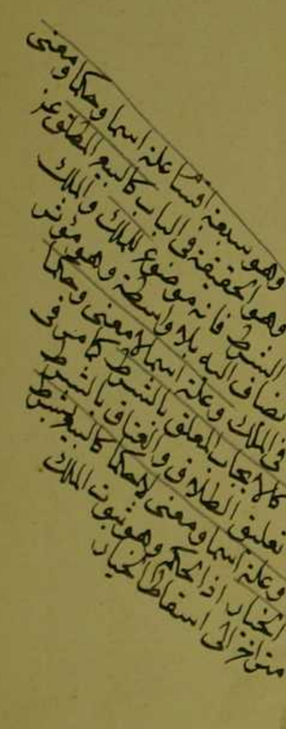
فيه بالكلية فلم يحتج الى المحل واحتمال صيرورته سببا في الزمان الآتي لا يوجب اشتراط المحل في الحال بل يكفيه احتمال حدوث المحلية وهو قائم لاحتمال عودها اليه بعد زوج آخر وهو في الحال يمين ومحلها ذمة الحالف فيبقى ببقائها فلا يبطل التعليق بتنجيز الثلاث يعني لا بد لخ افاد به ان الضمير في قول المص في محله راجع الى الشبهة قال في التقرير وتذكيره باعتبار عدم ترتب الشبهة على مذكر اذ لا يقال وشبهته اهـ ويجوز عوده على قدر هذا واعلم ان تعبيراته هنا بشبهة السبب ومثله في التقرير وغيره يقتضي ان يفسر قوله سابقا ولكن له شبهة الحقيقة بحقيقة السبب كما فعل ابن الكمال لا حقيقة العلة ولكن وقع هذا التفسير لغير واحد حتى في التقرير والتلويح والتحرير وهو الموافق لما يأتي متنا ولما سنذكره في العلة عن فخر الاسلام فلعله اراد بالسبب العلة فان السبب المجازي يطلق عليه اسم العلة كما يأتي فيبطل التعليق لانه يستلزم شبهة الثبوت قبل وجود الشرط وبطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم ص بخلاف تعليق الطلاق بالملك لخ هذا اشارة الى الجواب عما قال زفر رح ان بقاء التعليق لا يحتاج الى بقاء المحل بدليل صحة تعليق الطلاق في المطلقة ثلاثا بالملك ابتداء فاذا كان في الابتداء لا يبطل التعليق فلان لا يبطله في البقاء اولى لان البقاء اسهل من الابتداء ص لان ذلك الشرط وهو النكاح الذي يتعلق به الطلاق فكان كالعلة اى فكان النكاح شبيها بالعلة لانه بمنزلة علة العلة للطلاق لان ملك الطلاق يستفاد منه وتعليق الحكم بحقيقة العلة لا يصح كما لو قال ان اعتقتك فانت حر كان باطلا فالتعليق بشبهة العلة يبطل شبهة الايجاب اعتبارا للشبهة بالحقيقة ولا يبطل اصل التعليق لان الشبهة لا تقاوم الحقيقة ص فصار معارضا لهذه الشبهة لخ بيان المعارضة ان شبهة التعليق في الحال تقتضي المحلية في الحال وكونه معلقا بما هو علة ملك الطلاق يقتضي بطلانه فصارا متعارضين فتساقطا فلا يحتاج الى المحل وهو وقوع الجزاء الضمير راجع الى الشبهة فكان الاولى تانيثه

شبيه منه

الا انه ذكره مراعاة للخبر او على تاويل المذكور او لما مر هذا وقد اجاب ابن الكمال
عن دليل زفر بان البر مضمون بالجزا لوجود الملك عند وجود الشرط ضرورة
ان التزوج يلزمه ملك النكاح فيكون البر مضمونا بالجزا من غير حاجة الى
اثبات الشبهة فالمضاف يصح تعجيله بخلاف المعلق فلو قال ان جاء
غد فانه علي كذا غدا لا يجوز التصدق قبله لانه تعجيل قبل السبب ولو قال
لله علي كذا غدا فله التعجيل قبله لانه بعد السبب لان الاضافة دخلت
على الحكم لا السبب فهو تعجيل للمؤجل كذا في ابن نجيم وفي معنى العلة
لا يعلم من كلامه ان هذا الاخير حقيقي او مجازي ويفهم من ظ كلام المص
وكلام التلويح انه مجازي ايضا لانهم اشترطوا في السببية الافضا وعدم
التاثير فكما ان القسم الثالث جعل مجازا لعدم الافضا ينبغي ان يجعل هذا ايضا
مجازا لوجود التاثير وفي التحرير ما يفيد انه حقيقي وكانه يشير الى دفع
ما في التلويح فانه قال بخلاف فاء السبب في معنى العلة لانه لم يؤثر في المسبب
وان اثر في علته فلم تنتف حقيقة السببية بوجود التاثير اهـ وحاصله ان الشرط
في السبب الحقيقي عدم التاثير في المسبب لا عدم التاثير مطلقا فكان الثاني
سببا حقيقيا كالاول ولذا خصوا الثالث باسم المجاز وكان المصنف انما خص الاول
باطلاقه الحقيقي عليه دون الثاني وان كان حقيقة ايضا لكونه ارسخ في السببية
لبعده عن شبه العلة لكون الحكم لم يضف اليه ويؤيد هذا ان الامام فخر
الاسلام سمى الاول سببا محضا قال في التلويح ذهب فخر الاسلام الى ان اقسام
السبب اربعة سبب محض وسبب بمعنى العلة وسبب مجازي وسبب له
شبهة العلة ونقل عنه ان الرابع هو بعينه السبب المجازي ولذا قال الشارح
فعلم ان السبب ثلاثة وانما جعلها اربعة لاختلاف الجهات والاعتبارات
فافهم تغنم مبحث العلة وهي لغة المغير ومنه سمي المرض علة
خرج علة العلة والسبب والشرط والعلامة اي بجموع القيدين فبالاول
خرج الشرط لان الحكم يوجد عنده لا انه يجب به كما مر وبالثاني خرج الباقي
لان الحكم لا يثبت بهذه الاشيا بلا واسطة ويدخل العلل العقلية والوضعية



للشارع كالبيع للملك والمستنبطة بالاجتهاد كالاوصاف المؤثرة في الاقيسة ثم
ان الاضافة بلا واسطة لا تنافي ثبوت الواسطة في الواقع فانه يقال هلك
بالحرج وقتله بالرمي مع تحقق الوسائط بينه عليه في التلويح ص وهو
سبعة اقسام اعلم ان العلة هي الخارج المؤثر الا ان لفظ العلة لما كان يطلق
على معان اخر بحسب الاشتراك او المجاز على ما اختاره فخر الاسلام رح حاول
في هذا المقام تقسيم ما يطلق عليه لفظ العلة الى اقسامه كتقسيم العين الى
الجارية والباصرة وغيرهما او الاسد الى السبع والشجاع وحاصل الامر
انهم اعتبروا في حقيقة العلة ثلاثة امور هي اضافة الحكم اليها وتاثيرها
فيه وحصوله معها في الزمان وسموها بالاعتبار الاول العلة اسما وبالثاني
العلة معنى وبالثالث العلة حكما فباعتبار الامور الثلاثة كلها او بعضها
تصير الاقسام سبعة لانه ان اجتمع الكل فواحد والا فان اجتمع اثنان فثلاثة
لانهما اما الاسم والمعنى واما الاسم والحكم واما المعنى والحكم والا فثلاثة
ايضا لان الحاصل اما الاسم او المعنى او الحكم كذا في التلويح لكن المص هنا تابع
في التقسيم الامام فخر الاسلام رح فجعل من جملة الاقسام العلة التي تشبه
الاسباب والوصف الذي يشبه العلل وسيأتي التنبيه على ان الاولى ادخاله
في الاقسام الاخر لا مقابلة لها ولهذا اسقطها صدر الشريعة واورد في الاقسام
العلة حكما فقط وعلى ان الثانية هي العلة معنى فقط والملك يضاف اليه
بلا واسطة وهو مؤثر في الملك بيان للامور الثلاثة على وفق ما قدمناه عن
التلويح كما مر في تعليق الطلاق والعتاق بالشرط فان هذا الايجاب علة
اسما لانه موضوع في الشرع لحكمه ويضاف اليه الحكم عند وجود الشرط
فيقال هذا الطلاق واقع بالتطليق السابق وليس علة حكما اذ الحكم يتاخر عنه
الى وجود الشرط ولا معنى اذ لا تأثير له فيه قبل وجود الشرط اذ
الحكم يجب بيان لعدم كونه علة حكما فاما كونه علة اسما فمن حيث ان الملك
يضاف اليه وكونه علة معنى من حيث انه مؤثر في الملك وانما تراخى الحكم لان
الخيار يدخل عليه فقط ودلالة كون البيع علة لا سببا ان المانع اذا زال



وجب الحكم به من حين الايجاب ص والبيع الموقوف هو والمعطوفات بعده
معطوفات على معطوفات على المجرور فى قوله كالبيع لتراخى الملك البات من
البت بمعنى القطع وهو علة لعدم كونه علة حكما وتقدم بيان كونه علة اسما
ومعنى والبيع الموقوف كبيع الفضولى لتأخيره الى الغد بيان لعدم علية
حكما واما علية اسما ومعنى فلاضافة والتأثير لتأخر الاداء بيان
لعدم علية النصاب حكما لوجوب الزكاة واما علية اسما ومعنى فلما مر
لتراخى ملك المنفعة وهو حكم العقد لان المنفعة معدومة وانما
كان العقد علة لملكها لما مر ايضا ص لها شبه بالاسباب بان تكون العلة
موجبة للحكم لكن بواسطة مضافة اليها فصار الحال ان ما يفضى الى الحكم
ان لم يكن بينهما واسطة فهو علة محضة والا فان كانت الواسطة علة حقيقة
مستقلة فهو سبب محض والا فهو علة تشبه الاسباب وذلك بان تكون
الواسطة امرا مستقلا غير علة حقيقية او تكون علة حقيقية غير مستقلة
بل حاصلة بالاول كالمضى فى الهوا الحاصل فى الرمى كذا فى التلويح لتوسط
علة الفق وهو الملك يعنى ان الشراء علة للعتق بواسطة الملك فان الشراء علة
للملك وملك القريب علة لعتقه فمن حيث ان الواسطة مع حكمها حصلت
بالاولى كانت هى العلة ومن حيث انها لا يعمل الا بواسطة كانت علة تشبه
الاسباب عن التبرع اى فيما زاد على الثلث لان الحكم وهو الحجر
عن التبرع يثبت به اى بالمرض اذا اتصل الموت به لان العلة مرض مميت ولما
كان منعدما فى الحال لم يثبت الحجر فصار ما يتبرع به ملكا للحال حتى لا يخرج
الى تملك ان برئ واذا مات صار كأنه تصرف بعد الحجر فيتوقف على اجازتهم
علة بواسطة الشهادة اى علة للحكم بالرجم الثابت بالشهادة فانها
بدون التزكية لا توجب الرجم فكانت التزكية علة العلة ولوجود الواسطة
بينها وبين الحكم كانت شبيهة بالسبب كالرمى فانه علة القتل بالوساطة
فان الرمى يوجب تحرك السهم ومضيه فى الهوا وذا علة الوصول الى المحل
وذا علة نفوذه فيه وذا علة موته فمن حيث ان الاخيرة تضاف الى الاولى

كانت

كانت الاولى علة ومن حيث انها لا توجب الحكم الا بواسطة اخذت شبها
بالسبب وهذا هو الذى سماه المص فى تقسيم السبب سببا فى معنى العلة او رده
فى الموضعين باعتبار الشبهين كما فى التقرير. هذا واعلم ان المص رح جعل العلة
فى حيز الاسباب قسما رابعا مستقلا وجعل صدر الشريعة جميع ما ذكره المص
من امثلتها من القسم قبلها عنى العلة اسما ومعنى لا حكما وذكر ان فخر الاسلام
رح اورده هكذا وصرح بانها علة اسما ومعنى لا حكما لكنها تشبه الاسباب
سوى شراء القريب فانه صرح بانها علة تشبه الاسباب لكن لم يصرح
انها علة اسما ومعنى لا حكما قال صدر الشريعة والظاهر ان شراء القريب
ليس علة اسما ومعنى لا حكما لان الحكم غير متراخ عنه وانما يشبه الاسباب
لتوسط العلة وهو الملك واظن انه علة اسما ومعنى وحكما لكنه يشبه
السبب وقال وقد جعل الامام فخر الاسلام رح العلة المشابهة بالاسباب
قسما اخر لكنى لم اجعل كذلك لانها لا تخرج من الاقسام السبعة قال
فى التلويح فعلى هذا بين العلة اسما ومعنى لا حكما وبين العلة التى تشبه
الاسباب عموم من وجه لتصادقهما معا فى الامثلة السابقة وصدق
الاول فقط فى البيع الموقوف وصدق الثانى فقط فى مثل شراء القريب اه
ومثله فى التحرير وح فليس هذا الرابع قسما اخر مغايرا لبقية الاقسام
فهى اذا ستة وسيبينه الشارح على السابع ص كاحد وصفى العلة اى
الجزء الذى ليس باخير واحد الجزأين الغير المترتبين كما مثل له
وهو العلة معنى فقط لوجود التأثير لجزء العلة وليس علة اسما لعدم
الاضافة اليه ولا حكما لعدم الترتب عليه والمراد هو الجزء الغير الاخير
اما لو كان جزءا اخيرا فانه يكون علة حكما ايضا لوجود الترتب لان الحكم
يكون عند الجزء الاخير كما سيأتى لانه شبيه الفضل فيثبت بشبهة
العلة حاصله انه لما كان علة الربا هى القدر مع الجنس كان لكل من القدر
والجنس شبهة العلية فيثبت به ربا النسيئة لان شبهة الفضل لما فى
النقد من المزية فلا يجوز ان يسلم حنطة فى شعير وهذا بخلاف ربا

والبيع الموقوف لتراخى الملك البات الذى
زمان اجازة المالك ولا يجاب للحال
الى وقت كانت طالق غدا لتراخى
ونصاب الزكاة فيما مضى لحول لتراخى
الوجوب لان الحول وجوب
مالك المنفعة عن العقد فلا
عنه حكما وعلة فى معنى
الاسباب اى
مكانها بالاسباب لكنها لم تكن
لتوسط علة العتق وهو الملك
ومرض الموت علة للحجر عن التبرع لحق
الوارث وليشبه السبب لان الحكم يثبت
به اذا اتصل به الموت وكذلك الزنا عند ابى حنيفة علة بواسطة
الشهود فانهم برجوعهم المتكون ضمان الدية
خلافا لهما وكذا اكل ما هو علة العلة
فانه علة تشبه الاسباب كالرمى فانه
علة القتل بالوساطة ووصف الشبه

العلل وهو العلة معنى فقط كاحد وصفى
العلة كالقدر والجنس جزء العلة
لانه شبيه الفضل فيثبت شبهة النسيئة
وعلة معنى وحكما لا اسما كالخمر وصفى
العلة كان كذا ان دخلت هاتين الدارين

الفضل فانه اقوى الحرمتين فلا يثبت بشبهة العلة بل يتوقف ثبوته على حقيقة
العلة اعنى القدر والجنس كيف والنص قائم وهو قوله عليه السلام اذا اختلف
النوعان فبيعوا كيف شئتم يدا بيد كذا فى التلويح تطلق ان وجد الثانى
فى الملك اى الدخول الثانى وهذا عند علمائنا خلافا للزفر رح اما اذا وجدا الاول
فى الملك والثانى فى غيره فلا تطلق اتفاقا لان المتاخر هو المؤثر ببيان
لكونه علة معنى واما حكما فلوجود الحكم عنده واما عدم كونه علة اسما فلان
الحكم مضاف اليهما فلم يتم نصاب العلة باحدهما وانما اضيف الحكم الى الوصف
الاخير دون الاول لانه يرجح على الاول فى التاثير لوجود الحكم عنده وعلى
هذا فالاولى فى التعبير الاخلاء عما يفيد الحصر كان يقول لان المتاخر مؤثر
فان المؤثر فى الترخص المشقة الخ وكذلك المؤثر للحدث خروج النجس
واقيم النوم مقامه فكان علة للحدث اسما لان الحدث يضاف اليه وحكما
لانه يثبت عنده لا معنى لانه ليس بمؤثر فيه وبقى قسم ثامن اى بناء
على تقسيم المص وقد علمت انه سابع وهو العلة حكما اى ما يتوقف الحكم
عليه ويتصل به من غير اضافة ولا تاثير وفى التلويح ما يفيد ان القوم
لم يصرحوا بهذا القسم ولا بالخامس اعنى العلة معنى فقط قال الا ان التقسيم
العقلى يقتضيهما والاحكام تدل على ثبوتهما ومثل لهذا الثامن تبعا
للتوضيح بمثالين لاحدهما الجزء الاخير من السبب الداعى الى الحكم اذا كان
بحيث يتصل به الحكم يكون علة حكما لوجود المقارنة لا اسما لعدم الاضافة
اليه ولا معنى لعدم التاثير اذ لا تاثير للسبب الداعى فكيف لجزئه والثانى
الشرط الذى علق عليه الحكم كدخول الدار فيما اذا قال ان دخلت الدار فانت
طالق يتصل به الحكم من غير اضافة ولا تاثير فيكون علة حكما فقط زاد
فى التحرير ما اقيم من دليل مقام مدلوله كالاخبار عن المحبة فى ان كنت
تحبينى فانت كذا لوجود الطلاق عند اخباره عن محبتها له مع انتفاء وضعه
له وتاثيره فيه واما ما مثل به الشارح تبعا لابن ملك فلم يظهر لى وجهه لان
حفر البئر فى الطريق ليس علة للضمان بل شرط له على ما ياتى بيانه فى بحث

الشروط

فان المؤثر فى الترخص المشقة الخ وكذلك المؤثر للحدث خروج النجس واقيم النوم مقامه وبقى قسم ثامن وهو العلة حكما فقط كحفر البئر

الشروط فليس الحكم متوقفا عليه ومتصلا به كما هو معنى العلة حكما بل هو منفصل
بصلته اعنى الثقل نعم لا يضاف الحكم اليها الا تصلح لذلك لان الثقل امر طبيعى
فيضاف الى الشرط كما ياتى فلو جعل من العلة اسما فقط باعتبار الاضافة
وعدم الاتصال والتاثير لكان اقرب فليتامل ص وليس من صفة
العلة الحقيقية تقدمها على الحكم الخ لا نزاع فى تقدم العلة على المعلول بمعنى
احتياجه اليها ويسمى التقدم بالعلية وبالذات ولا فى مقارنة العلة التامة
العقلية لمعلولها بالزمان كيلا يلزم التخلف واما فى العلل الشرعية فالجمهور
على انه يجب المقارنة بالزمان اذ لو جاز التخلف لما صح الاستدلال بثبوت
العلة على ثبوت الحكم وح يبطل غرض الشارع من وضع العلل للاحكام
وفرق بعض المشايخ بين الشرعية والعقلية فجوز فى الشرعية تاخر الحكم
عنها ووجه الفرق على ما نقل عن ابى اليسر ان العلة لا توجب الحكم لا بعد
وجودها فى الضرورة يكون ثبوت الحكم عقيبها فيلزم تقدم العلة بزمان
واذا جاز بزمان جاز بزمانين بخلاف الاستطاعة فانها عرض لا يبقى
زمانين فلو لم يكن الفعل معها لزم وجود المعلول بلا علة وخلو المعلول عن
العلة ولا يلزم ذلك فى العلل الشرعية لانها فى نفسها بمنزلة الاعيان
بدليل قبولها النسخ بعد ازمنة متطاولة والجواب مبسوط فى التلويح
ص وقد يقام السبب الداعى هو الذى يفضى الى الشئ فى الوجود فلا بد ان
يتقدمه والدليل هو الذى يحصل من العلم به العلم بذلك الشئ فربما يكون
يكون متاخرا فى الوجود كالاخبار عن المحبة فيتعلق الطلاق باخبارها ولو
كاذبة ويقتصر على المجلس لانه بمنزلة تخييرها كذا فى ابن نجيم ص وذلك
اى القيام المعهود من قيام والمراد ببيان السبب المقتضى لتلك الاقامة باحد
الاصول الثلاثة فانه اقيم استخدام الملك مقام شغل الرحم بيانا
ان الموجب للاستبراء هو شغل رحم الامة بماء الغير والاحتراز عن قربانها
واجب ولكن لما كان الاشتغال امرا خفيا اقيم الدليل عليه وهو حدوث
الملك مقامه دفعا لضرورة احتياج الناس الى معرفته كالتقاء

وليس من صفة العلة الحقيقية تقدمها على الحكم كما ان البعض عند الجمهور
افتراقهما كما فى الاسباب الشرعية مقام غيره بقوة الفعل
بالزمان وقد يقام السبب الداعى مقام شغل الرحم وغيره كالتقاء
احدهما السبب الداعى والدليل والفرق ان السبب
مقام المدعو والدليل مقام الدعوة
لا يخلو عن تاثير بخلاف الدليل
الرحم وغيره كالتقاء

الختانين لم هذا وما بعده سبب والاستبراء دليل كما مر وقيل سبب
تبعا لتحريم الوطئ على المعتكف ونحوه كالمحرم ومثله التحريم على الاصول
والفروع لانه اقيم الدواعي للجماع من المس والتقبيل والنظر بشهوة مقام
الوطئ في حالتي الاعتكاف والاحرام اذا كانت مع الزوجة والامة ومقام
الزنا في الحرمة على الاطلاق اذا كانت مع الزوجة الاجنبية لان الدواعي
سبب للوطئ والزنا ولم تقم مقام الوطئ في الحيض والصوم للحرج
ص كما في السفر هذا سبب وقوله والطهر دليل القائم مقام الحاجة
الى الطلاق في بيانه ان الطلاق محظور في الاصل لما فيه من قطع النكاح
المسنون الا انه شرع ضرورة انه قد يحتاج اليه عند العجز عن اقامة
حقوق النكاح والحاجة امر باطن لا يوقف عليه فاقيم دليلها وهو زمان
تجدد الرغبة فيه اليها وهو الطهر الخالي عن الجماع مقام حقيقة الحاجة تيسيرا
قال في التلويح وقد يقال ان دليل الحاجة هو الاقدام على الطلاق في الطهر =
لا الطهر نفسه اهـ وهو ظاهر مبحث الشرط اي يتوقف عليه
وجود الشئ اي بان يوجد عند وجوده وهذا تفسير لقوله ما يتعلق به
الوجود وقوله ولا يثبت به تفسير لقوله دون الوجوب اي ما يطلق
عليه اسم الشرط فصد التعميم لادخال نحو الشرط اسما ص شرط
محض وهو الذي يتوقف انعقاد العلة للعلية على وجوده كما في المثال المذكور
فان انعقاد قوله انت طالق علة لوقوع الطلاق موقوف على وجوده
حقيقي الا ولى اسقاطه او ذكر مقابله لانه قسم في التوضيح والتلويح الشرط
المحض الى حقيقي كالشهادة للنكاح والوضوء للصلاة والى جعلي يعتبره المكلف
ويعلق عليه تصرفاته اما بكلمة الشرط مثل ان تزوجتك فانت كذا او بدلالة
كلمة الشرط بان يدل الكلام على التعليق دلالة كلمة الشرط عليه مثل المرأة
التي اتزوجها كذا لانه بمعنى ان تزوجت امرأة فهي كذا كما سيأتي بيانه في كلام
المص والفرق بينهما كما قال الفنري ان الحقيقي ما يتوقف عليه الحكم بسبب العقل
او بحسب الشرع والجعلي ما يتوقف عليه الحكم شرعا بجعل المكلف وانت خبير

بان

الختانين من مقام الاتزال في النكاحة الصحيحة
مقام الدخول في النكاح وهو العمل بالدليلين
او للاحتياط وهو العمل بالاقوى الدليلين
كما في تحريم الدواعي تبعا لتحريم الوطئ
على المعتكف ونحوه بالاحتياط
السفر
افيم مقام الشهر والطهر
القائم مقام الحاجة الى
الطلاق والثالث الشرط وهو لغة العلامة
الازمة وشرعا ما يتعلق به الوجود دون
الوجوب اي يتوقف عليه وجود الشئ ولا
يثبت به وهو اي ما يطلق عليه اسم الشرط
خمسة بالاستقراء شرط محض حقيقي
كدخول الدار للطلاق المعلق به كان
دخلت الدار فانت طالق وشرط هو
في حكم العلل

بان ما ذكره المص من الثاني اللهم الا ان يكون مراده بقوله حقيقي ما قابل المجازي
فان من الشرط ما هو شرط مجازا كالشرط اسما لا حكما لا ما قابل الجعلي
وهو كل شرط لم تعارضه علة اي علة تصلح ان يضاف الحكم اليها
كذا في التوضيح فان الثقل والسيلان جبليان يعني ان علة الهلاك في
المسألتين هي الثقل والسيلان وهما امران طبيعيان فلا تصلح العلة فيهما
لاضافة الحكم وهو الضمان اليها فاضيفت الى الشرط وهو الحفر والشق
فانهما شرطان للهلاك فان الارض والزق كانا مانعين منه وبالحفر والشق
ازال ذلك المانع فيضاف التلف اليهما لانهما يصلحان للاضافة لان هذا
الفعل تعد في حق الغير وهو كل شرط يعرض عليه اي يحصل بعد
حصوله فعل فاعل مختار غير منسوب ذلك الفعل الى الشرط فخرج الشرط
المحض مثل ان دخلت الدار فانت طالق اذ التعليق وهو فعل المختار لم يعترض
على الشرط بل بالعكس وخرج ما لو اذا اعترض على الشرط فعل غير مختار
بل طبيعي كما اذا شق زق الغير فسال المائع فتلف وخرج ما اذا كان فعل
المختار منسوبا الى الشرط كما اذا فتح باب القفص على وجه نفر الطائر فخرج
فانه ليس في معنى السبب بل في معنى العلة ولهذا يضمن واما وجوب الضمان
عند محمد رح في صورة فتح باب القفص فليس مبنيا على ان طيران الطائر منسوب
الى الفتح بل على ان فعل الطائر هدر فيلحق بالافعال الغير الاختيارية كسيلان
المائع وبيان كونه شرطا في حكم السبب ان الشرط المحض يتاخر عن صورة العلة
والسبب يتقدمها لانه طريق الى الحكم ومفض اليه بان يتوسط العلة بينهما
فيكون متقدما لا محالة فحل القيد لما كان متقدما على الاباق الذي علة التلف
كان شرطا في معنى السبب لا في معنى العلة لان العلة ههنا مستقلة غير مضافة
الى السبب ولا حادثة به بخلاف سوق الدابة وانما قيدنا بقولنا صورة العلة
لان الشرط المحض يتقدم على انعقادها لما سبق من ان التعليق يمنع العلية
الى وجود الشرط فلا بد ان يوجد الشرط حتى تنعقد العلية فان
دخولها الا ولى شرطا اسما من حيث انه يفتقر الحكم اليه في الجملة لا حكما لعدم

وهو كل شرط لم تعارضه علة اي علة تصلح ان يضاف الحكم اليها كذا في التوضيح فان الثقل والسيلان جبليان يعني ان علة الهلاك في المسألتين هي الثقل والسيلان وهما امران طبيعيان فلا تصلح العلة فيهما لاضافة الحكم وهو الضمان اليها فاضيفت الى الشرط وهو الحفر والشق فانهما شرطان للهلاك فان الارض والزق كانا مانعين منه وبالحفر والشق ازال ذلك المانع فيضاف التلف اليهما لانهما يصلحان للاضافة لان هذا الفعل تعد في حق الغير وهو كل شرط يعرض عليه اي يحصل بعد حصوله فعل فاعل مختار غير منسوب ذلك الفعل الى الشرط فخرج الشرط المحض مثل ان دخلت الدار فانت طالق اذ التعليق وهو فعل المختار لم يعترض على الشرط بل بالعكس وخرج ما لو اذا اعترض على الشرط فعل غير مختار بل طبيعي كما اذا شق زق الغير فسال المائع فتلف وخرج ما اذا كان فعل المختار منسوبا الى الشرط كما اذا فتح باب القفص على وجه نفر الطائر فخرج فانه ليس في معنى السبب بل في معنى العلة ولهذا يضمن واما وجوب الضمان عند محمد رح في صورة فتح باب القفص فليس مبنيا على ان طيران الطائر منسوب الى الفتح بل على ان فعل الطائر هدر فيلحق بالافعال الغير الاختيارية كسيلان المائع وبيان كونه شرطا في حكم السبب ان الشرط المحض يتاخر عن صورة العلة والسبب يتقدمها لانه طريق الى الحكم ومفض اليه بان يتوسط العلة بينهما فيكون متقدما لا محالة فحل القيد لما كان متقدما على الاباق الذي علة التلف كان شرطا في معنى السبب لا في معنى العلة لان العلة ههنا مستقلة غير مضافة الى السبب ولا حادثة به بخلاف سوق الدابة وانما قيدنا بقولنا صورة العلة لان الشرط المحض يتقدم على انعقادها لما سبق من ان التعليق يمنع العلية الى وجود الشرط فلا بد ان يوجد الشرط حتى تنعقد العلية فان دخولها الا ولى شرطا اسما من حيث انه يفتقر الحكم اليه في الجملة لا حكما لعدم

وجود الحكم عنده بل الوجود يضاف الى الثانى ولذا لو ابانها فدخلت الدارين
او دخلت احديهما فابانها فدخلت الاخرى لم تطلق اتفاقا فكانت
نكرة بناء على ما قدمه انت فى بحث الفاظ العموم ان النكرة فى هذا الاصطلاح
ما فيه ابهام لان الوصف فى المعين لغو لان الوصف للتعريف وقد
حصل بالاشارة وهى ابلغ منه فيبقى قوله هذه المراة طالق فيلغو فى الاجنبية
وينجز لو كانت امراته المعين وغيره فلو قال ان تزوجت هذه المراة
او قال امراة طلقت اذا تزوج بها مبحث العلامة ص من غير ان
يتعلق به وجوب ولا وجود خرج السبب والشرط والعلة والاحصان
عبارة عن حال فى الزانى يصير الزنا فى تلك الحالة موجبا للرجم وله شروط
الاسلام والعقل والبلوغ والحرية والنكاح الصحيح والدخول به وكون كل
واحد من الزوجين مثل الاخر فى صفة الاحصان ثم ان المصنف تبع فخر الاسلام
وابان به وشمس الائمة رح فى جعله علامة لا شرطا وقال المتقدمون
من اصحابنا وعامة المتاخرين انه شرط لوجوب الرجم قال المحقق فى التحرير
لتوقفه عليه بلا عقلية تاثير ولا افضاء اهر وهذا شان الشرط
فشهود الشرط ايضا لا يضمنون هو المختار كذا نص عليه فى التحرير وذلك
كما اذا شهد عدلان على ان المولى علق عتق عبده بدخول الدار وشهد اخران
بان العبد قد دخل الدار فانهما شاهدا الشرط ثم رجع شهود اليمين لا ضمان
عليهم لان شهود الشرط بل على شهود اليمين خاصة واما اذا رجع شهود الشرط
وقال فخر الاسلام يجب الضمان
فصل فى بيان الاهلية لما فرغ عن بيان الحجج وما يتعلق بها شرع فى بيان
الاهلية اذ الخطاب لا يثبت فى غير الاهل ص العقل معتبر تقدم الكلام
على العقل فى بحث شرائط الراوى فانيط التكليف على البلوغ لما ان
لما كان العقل متفاوتا فى الاشخاص تعذر العلم بان عقل كل شخص هل بلغ
المرتبة التى هى مناط التكليف فقدر الشارع تلك المرتبة بوقت البلوغ
اقامة للسبب الظاهر مقام حكمه كما فى السفر والمشقة لحصول شرائط

كمال

كمال العقل واسبابه فى ذلك الوقت اى لا مدخل له وحده فى ايجاب شئ
ولا تحريمه اى بمعنى استحقاق العقاب والثواب فى الاخرة وليس معناه نفى
اعتباره مطلقا لانه لا نزاع للاشاعرة فى ان الشرع محتاج الى العقل وان للعقل
دخلا فى معرفة الاحكام حتى صرحوا بان الدليل اما عقلى صرف واما مركب
من عقلى وسمعى ويمتنع كونه سمعيا صرفا لان صدق الشارع بل وجوده
وكلامه انما يثبت بالعقل كذا فى التلويح ص فوق العلل الشرعية لانها
غير موجبة بذواتها بل هى امارات حقيقة يصح تخلف الاحكام عنها كبقاء الصوم
مع الاكل ناسيا وعدم الملك فى البيع بشرط الخيار ص فلم يثبتوا بدليل
الشرع ما لا يدركه العقل فانكروا ثبوت رؤية الله تعالى بناء على استحالة رؤية
موجود بلا جهة وانكروا ان تكون القبائح كالكفر والمعاصى داخلة تحت
ارادة الله ثم لا نزاع لهم ان العقل لا يستقل بدرك كثير من الاحكام على نفاصيلها
مثل وجوب الصوم فى اخر رمضان وحرمته فى اول شوال تحسينا
او تقبيحا الاولى حسنا او قبحا وهو منصوب على التمييز محول عن المفعول
اذ التقدير ما لا يدرك العقل حسنه او قبحه ص وترك الايمان بالجزم عطفا
على الوقوف كما اشار اليه ان بتقدير فى ص ونحن نقول الخ قال فى التوضيح
والمذهب عندنا التوسط بينهما اذ لا يمكن ابطال العقل بالعقل ولا بالشرع
وهو مبنى عليه فهو وحده غير كاف فالصبى العاقل لا يكلف بالايمان ولكن
يصح الشاهق اى العاقل البالغ الشاهق فى الجبل اذا لم تبلغه الدعوة فانه
لا يكلف بالايمان بمجرد عقله حتى لو لم يصف ايمانا ولا كفرا ولم يعتقد لم
يكن من اهل النار ولو آمن صح ايمانه ولو وصف الكفر كان من اهل النار
للدلالة على انه وجد زمان التجربة والتمكن من الاستدلال واما اذا لم يعتقد
شيئا فان وجد زمان التجربة والتمكن فليس بمعذور وليس فى تقدير الزمان
دلالة عقلية او سمعية بل ذلك فى علم الله تعالى فان تحقق بعذبه والا فلا
وهذا مراد ابى رح حيث قال لا عذر لاحد فى الجهل بخالقه لما يرى من
الافاق والانفس واما فى الشرائع فيعذر الى قيام الحجة كذا فى التلويح على

وكذا

1134

اختلاف الاشخاص يشير الى ان المدة غير مقدرة كما قدمناه خلافا لمن قدرها بثلاثة
ايام لان العقول متفاوتة فرب عاقل يهتدى فى زمان قليل مالا يهتدى غيره
فى زمان كثير فيفوض تقديره الى الله تعالى فى حق كل شخص لما مر من انه
لا عبرة للعقل عندهم دون السمع وقوله آنفا لاعتبارهم السمع مر وانما لم
يكن مكلفا به اى على معنى انه لا يعاقب بتركه قال فى التحرير فى الفصل الرابع
فخر الاسلام من العبادات الايمان فاثبت اصل وجوبه فى الصبى العاقل
لسببية حدوث العالم لا وجوب الاداء فاسلم عاقلا وقع فرضا فلا يجب
تجديده بالغا كتعجيل الزكاة بعد السبب ونفى اصل الوجوب شمس الائمة
لعدم حكمه وهو وجوب الاداء ولو ادى وقع فرضا لان عدم الوجوب
كان لعدم حكمه فاذا وجد الحكم وجد الوجوب كصوم المسافر والاول اوجه
اهـ وحاصله ان الشيخين اتفقا على انه لا يأثم بتركه وعلى انه لو آمن وقع
فرضا فالحكم متحد والتخريج مختلف وذكر قبله فى الفصل الثانى قال البخاريون
لا تعلق لحكم الله تعالى بفعل المكلف قبل البعثة والتكليف كالاشاعرة
وهو المختار وحكموا بان المراد من رواية لا عذر لاحد فى الجهل بخالقه بعد
البعثة فيجب حمل الوجوب فى قول الامام يجب عليهم معرفته بعقولهم
على ينبغى اهـ وتمامه فيه هو الصحيح قال فى التلويح وذهب كثير من
المشايخ حتى ان الصبى العاقل يجب عليه معرفة الله تعالى لانها بكمال العقل
والبالغ والصبى سواء فى ذلك وانما عذر فى عمل الجوارح لضعف البنية بخلاف
عمل القلب ومعنى ذلك ان كمال العقل معرف للوجوب والموجب هو الله
تعالى بخلاف مذهب المعتزلة فان العقل عندهم موجب لذاته كما ان العبد
موجد لافعاله كذا فى الكفاية اهـ وقد تقدم تحقيق ذلك فى مسئلة الحسن
والقبح وفى التحرير وشرحه وعن ابى منصور الماتريدى وكثير من مشايخ
العراق والمعتزلة اناطة وجوب الايمان به اى بعقل الصبى وعقابه بتركه
ونفاه باقى الحنفية دراية لقوله صلى الله عليه وسلم رفع القلم عن ثلاثة
عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبى حتى يحتلم وعن المجنون حتى يعقل ورواية

لعدم

لعدم انفساخ نكاح المراهقة بعدم وصف الايمان واتفق غير الطائفة من
البخاريين على وجوبه على بالغ لم تبلغه الدعوة على التفصيل السابق اه
ولا يجب تجديده بعد بلوغه اى اتفاقا حتى على قول الشيخين لما مر من
اتفاقهما على انه لو اداه وقع فرضا وذكر فى فتح القدير ان مقتضى الدليل ان
يجب التجديد ولا يكفيه التصحيح بل ما كان عليه مما لم ينو باسقاط الفرض
كما انه لو كان يواظب الصلاة قبل بلوغه لا يكون كما كان يفعل بل لا يكفيه
بعد البلوغ الا ما قرنه بنية اداء الواجب امتثالا لكنهم اتفقوا على انه لا يجب
بل يقع فرضا قبل البلوغ وتمامه فيه اى العهد السابق يوم الميثاق
تفسير للذمة بالمعنى اللغوى مع ارادة نوع خاص منه وفى الشرع وصف
يصير به الانسان اهلا لما له ولما عليه قال الله تعالى واذ اخذ ربك من بنى
ادم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى اهـ هذه
الاية اخبار عن عهد جرى بين الله تعالى وبين بنى ادم وعن اقرارهم بربوبيته
تعالى وبوحدانيته والاشهاد عليهم دليل على انهم يؤاخذون بموجب
اقرارهم من اداء حقوق تجب للرب سبحانه وتعالى على عباده فلا بد لهم
من وصف يكونون به اهلا للوجوب عليهم فيثبت لهم الذمة بالمعنى اللغوى
والشرعى كذا فى التوضيح له وعليه فيثبت له ملك الرقبة وملك
النكاح لشراء الولى وتزويجه اياه ويجب عليه الثمن والمهر بعقده
بل المقصود حكمه وهو الاداء عن اختيار ليتحقق الابتلاء ولم يتحقق ذلك
فى حق الصبى لعجزه لكن اذا ادى يكون الايمان المؤدى فرضا كما سيأتى
متنا لان عدم الوجوب انما كان لسبب عدم الحكم فقط والا فالسبب
وهو حدوث العالم والمحل قائمان فاذا وجد وجد كالمسافر اذا صلى الجمعة
تصح وقد مر ص كالغرم هو فى الاصل التزام الانسان ما ليس عليه
والمراد به هنا ما لزمه شرعا لا فى مقابلة الشئ والعوض بخلافه
ص فجاز ان يبطل الوجوب الى اخر كلامه تقريع على ما قرره من ان الوجوب
غير مقصود بنفسه بل المقصود حكمه وحاصله ان الصبى لما لم يكن اهلا

على رضى الله تعالى عنه

للاداء بضعف بنيته والمقصود من الوجوب هو الاداء فكل ما يمكن اداؤه عنه يجب وما لا فلا فحقوق العباد ما كان منها غرما او عوضا يجب عليه لان المقصود هو المال واداؤه يحتمل النيابة وكذا ما كان صلة تشبه الاجزية فلا يحتمل العقل وان كان من العاقلة ولا العقوبة والاجزية واما حقوقه تعالى فالعبادات لا تجب عليه اما البدنية فظ واما المالية فلما ذكر في الشرح ولا العقوبات ولا عبادة فيها مؤونة كصدقة الفطر عند محمد لرجحان معنى العبادة ولذا قيد العبادات بالخالصة وما كان مؤونة محضة يجب فيجبان في ارضه لما مر اى في الفصل السابق من ان كلا منهما في الاصل من المؤن ومعنى العبادة والعقوبة فيهما ليس بمقصود والمقصود منهما المال واداء الولي في ذلك كاداله كالحدود لما مر اى من انه لا يوصف بالتقصير ص من العقل القاصر والبدن الناقص لاخلاف ان الاداء يتعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وهي بالعقل وقدرة العمل به وهي بالبدن فاذا كان تحقق القدرتين بهما بكون كاملها بكاملها وقصورها بقصورهما ثم الانسان في اول احواله عديم القدرتين ولكن فيه استعداد ان يوجد كل منهما بخلق الله تعالى الى ان يبلغ درجة الكمال فقبل بلوغها تكون قاصرة الى سنة لانها اما حقوق الله تعالى او حقوق العباد والاول اما حسن لا يحتمل القبح او قبيح لا يحتمل الحسن واما متردد بينهما والثاني اما نفع محض او ضرر محض او متردد بينهما لانه مما يحتمل السقوط بعذر كالاكراه فكذا بعذر الصبا فتصح ردته اى في حق احكام الاخرة اتفاقا لان العفو عن الكفر ودخول الجنة مع الشرك مما لم يرد به شرع ولا حكم به عقل وكذا في حق احكام الدنيا الا عند الثالث والاول حتى تبين منه امرأته المسلمة ويحرم عن الميراث من مورثه المسلم لانه في حق الردة بمنزلة البالغ وانما لم يقتل لان وجوب القتل ليس بمجرد الارتداد بل بالمحاربة وهو ليس من اهلها كالمراة وانما لم يقتل بعد البلوغ لان الاختلاف في صحة اسلامه حال الصبا صار شبهة في اسقاط القتل كذا في التلويح قال ابن نجيم وبه علم

ان

فيجبان في ارضه لما مر ومن بطل القول بحكم لا يجب كالعبادات الخالصة وما مر من ان كلا منهما في الاصل من المؤن اى المقصود في حقوق الله تعالى هو الاداء لا المال والعقوبات كالحدود وما مر من انهما في معنى العبادة اى هي نوعان قاصرة تنبني على القدرة القاصرة من العقل القاصر والبدن الناقص كالصبي العاقل اى المميز والبدن الكامل والعقوبة كاملة من العقل الكامل البالغ فان كالصبي العاقل اى المميز عليها اى على الكاملة كالصبي العاقل اى المميز ما اداء للعبادة الكاملة اى ما وجب اداؤه على القدرة الكاملة وهي القدرة على الكامل والبدن الكامل اى على الكامل منقسمة الى الخطاب والاهلية وجوب الاداء ووجوبه باب الاهلية القاصرة اى التي تنبني على القدرة القاصرة كما مر ان كان حسنا لا يحتمل غيره اى غير الحسن من الصحة عن الصبي لا الذمي وان كان قبيحا لا يحتمل غيره اى غير القبح كالكفر وان كان فيجعل عفوا من الصبي لا الذمي وان كان يحتمل الحسن والقبح اى يحتمل الصحة والفساد كالبيع والاجارة وهو اى الصبي فيصح ردته اى في حق احكام الاخرة اتفاقا لان العفو عن الكفر ودخول الجنة مع الشرك مما لم يرد به شرع ولا حكم به عقل وكذا في حق احكام الدنيا الا عند الثالث والاول حتى تبين منه امرأته المسلمة ويحرم عن الميراث من مورثه المسلم لانه في حق الردة بمنزلة البالغ وانما لم يقتل لان وجوب القتل ليس بمجرد الارتداد بل بالمحاربة وهو ليس من اهلها كالمراة وانما لم يقتل بعد البلوغ لان الاختلاف في صحة اسلامه حال الصبا صار شبهة في اسقاط القتل كذا في التلويح قال ابن نجيم وبه علم

ان الصبي العاقل اذا ارتد ومات عليها كان مخلدا في النار اتفاقا ص وما هو بين الامرين كالصلاة ونحوها الخ جعل في التوضيح فروع الايمان كلا مما هو حسن لا يحتمل غيره وكذا في التلويح قال ابن نجيم وهو الظاهر لان القبح في الصلاة في الاوقات المكروهة عارض لا ذاتي وكذا الصوم في الايام المنهية واما الحج فليس له وقت منهي يقبح فيه كما لا يخفى ونقل عن الفتاوى ان حسنات الصبي له ولابويه اجر التعليم كالنماء وقضاء تمثيل للعهدة اى اذا شرع لا يلزمه الاتمام والا مضاء واذا افسده لا يلزمه القضاء وكذا الواحرم بحج ثم ارتكب محظورا حرام لا شئ عليه ولا ولاية ابقاء الخ جواب عما اورده شمس الائمة رح على قولهم ببطلان طلاق الصبي بان الحق انه اهل للطلاق عند الحاجة كما لو اسلمت امرأته وعرض عليه الاسلام فابى فانه يفرق بينهما وكان ذلك طلاقا في قول ابي رح ومحمد رح واذا ارتد وقعت الفرقة بينه وبين امرأته وكان طلاقا عند محمد رح والجواب ان المراد ولاية الابقاع واما الوقوع فمنوط بمربية بعده وما ذكر ليس فيه ابقاع وانما ذلك من قضية عدم الامساك بالمعروف ص والوصية في جعلها من الضرر المحض نظر لانها نفع باعتبار حصول الثواب بها في الاخرة بعد الاستغناء عن المال بالموت بخلاف الهبة والصدقة فان فيهما تضرر زوال الملك في الحياة وقد يقال ان ضررها اكثر من نفعها لان نقل الملك الى الاقارب افضل عقلا وشرعا لما فيه من صلة الرحم ولان ترك الورثة اغنياء خير من تركهم فقراء بالنص وترك الافضل في حكم الضرر المحض كذا في التلويح وجزم به في التحرير واستشكله في شرحه بقول عمر رضي الله تعالى عنه في صبي بافع ذي مال له ابنة عم مروه فليوص لها وتمامه فيه وفي الدر بينهما كالبيع ونحوه فان فيه احتمال الربح والخسران كذا في التحرير فان كان البيع رابحا والاجارة والنكاح باقل من اجرة المثل ومهر المثل فهي نفع ولا فضرر فيصير عند الامام كالبالغ باعتبار ان تصور رأيه لما اندفع برأي الولي التحق بالبالغ وعندهما نفوذ تصرفاته باعتبار انضمام راي الولي فيصير كمباشرة الولي فلا

وما هو بين الامرين اي الحسن والقبح كالصلاة وسائر العبادات كالصوم والحج يصح الاداء من غير لزوم عهدة كما تمام وقضاء ان كان نفلا فضا غير محظور والا فلا كما في الفتح وان لم يأذن لها الولي كما في الخانية وفي الخانية الصبي العاقل اذا احرم بالحج بغير اذن وليه ثم ارتكب محظورا حرام لا شئ عليه ولا ولاية ابقاء عليه وفي الخانية ايضا الصبي العاقل اذا احرم بالحج بغير اذن وليه ثم ارتكب محظورا حرام لا شئ عليه ولا ولاية ابقاء عليه وفي الخانية ايضا الصبي العاقل اذا احرم بالحج بغير اذن وليه ثم ارتكب محظورا حرام لا شئ عليه ولا ولاية ابقاء عليه وفي الخانية ايضا

يصح بالغبن الفاحش لا من الولى ولا من الاجانب ومن الولى فى رواية
اى ويصح بيع الصبى بغبن فاحش من الولى فى احدى الروايتين باعمال
البر اى لكونه نفعا محضا كما قدمناه بعد مضى مدة الحضانة وهى سبع
سنين فاى الابوين اختاره الولد يكون عنده لان منفعة هذا الاختيار لا تحصل
بمباشرة الولى دعا لذلك الغلام اى كما اخرجه ابو داود فى الطلاق
والنسائى فى الفرائض عن رافع بن سنان انه اسلم وابت امراته ان تسلم
فجاء بابن لهما صغير لم يبلغ فاجلس النبى صلى الله عليه وسلم الاب هنا والام
هنا ثم خيره وقال اللهم اهده فذهب الى ابيه وتمامه فى فتح القدير فصل
الامور المعترضة على الاهلية نوعان عد منها الاول ما قد يخلو
عنه الاحسن ما فى تغيير التنقيح بتعالما فى التلويح ان المراد بالعارض هنا غير
الصيغة الذاتية لان الحادثة بعد العدم لعدم صحبته فى الصغرى اى لا تكلف
لبقاء صغره فيكون صغره عذرا مع ما اصابه من الاهلية بواسطة
نقصان عقله فلذلك سقط بصغره ما يحتمل السقوط عن البالغ كالصلاة
والصوم فانها تحتمل السقوط بالجنون مثلا ص فسقط به اى بالصغر
ص فلا تسقط عنه فرضية الايمان اى اصل الفرضية لا وجوب الاداء
فلا بناقض ما تقدم من انه يصح منه بلا لزوم اداء وهذا مبنى على ما ذهب
اليه فخر الاسلام من ثبوت اصل الوجوب عليه دون وجوب الاداء خلافا
لشمس الائمة وقد منا انه الاوجه فلذا اختاره المص ولعل الانسب تقديم لفظ
اصل فى كلام الشارح على قول المص فرضية ليكون اشارة الى ما قلناه لا فلا
اى لعدم تنوعه الى فرض ونفل ولذا تلزمه احكامه من حرمان ميراث
ووقوع فرقة ووجوب صدقة فطر وهذه تابعة للايمان الفرض فذا على
وقوعه فرضا لكمال عبادة اى ايمانا او غيره ص ان توضع عنه المحنة
المراد بها هنا ما يوجب التبعة والمؤاخذة لمورثه اى سواء كان القتل

كقبول الهبة اى منه او من وليه فهو مثال للشئين لانهما ينافيان
اهلية الارث اى اذا ارتد الصبى العاقل او استرق فانه لا يستحق الارث لا بطريق
الجزاء بل لكون الرقيق مملوكا فلا يكون مالكا والكفر ينافى الولاية والارث مبنى
عليها قال الله تعالى اخبارا عن زكريا عليه السلام فهب لى وليا يرثنى فانه بشير
الى ان الارث مبنى على الولاية فلا يرد ذلك اشكالا على وضع العمدة عنه وعدم
حرمان الميراث وهو زوال العقل او اختلاله الذى فى التلويح وغيره الجنون
لاختلال القوة المميزة بين الامور الحسنة والقبيحة المدركة للعواقب بان لا تظهر
آثارها وتتعطل افعالها اما لنقصان جبل عليه دماغه فى اصل الخلقة واما
لخروج مزاج الدماغ عن الاعتدال بسبب خلط او آفة واما لاستيلاء الشيطان
عليه والقاء الخيالات الفاسدة اليه بحيث يفرح ويترح من غير ما يصلح
سببا اه والاول مما لا يرجى زواله بخلاف الاخيرين كما فى التحبير وكان الشيمة
اشار بقوله او اختلاله الى انه قد يكون قاصرا بان يجرى افعاله على نهج لا يقال
نادرا او انه اشار الى الاصلى بالاختلال والى العارض بالزوال تامل
دون حقوق العباد لامكان النيابة كما قدمناه فى فصل الاهلية لكنه اذا
لم يمتد الحق بالنوم اى فلا يسقط العبادات واعلم ان الجنون اما ممتد او غير
ممتد وكل منهما اما اصلى بان بلغ مجنونا او طارئ بعد البلوغ فالممتد مطلقا
مسقط للعبادات وغير الممتد ان كان طارئا فليس بمسقط استحسانا وان كان
اصليا فعند ابى يوسف مسقط وعند محمد ليس بمسقط والاختلاف فى اكثر
الكتب مذكور على عكس ذلك وتمامه فى التلويح بساعة اى عندهما حتى
لو جن قبل الزوال ثم افاق فى اليوم الثانى بعد الزوال لا قضاء عليه عندهما
لانه من حيث الساعات اكثر من يوم وليلة وعند محمد بصلاة بان يمتد
فى الصورة المذكورة الى وقت العصر حتى تصير الصلوات ستا فتدخل فى حد
التكرار قال فى التحرير وهو اقيس كما سيجئ اى قريبا عند الكلام على
الاغماء ولو افاق فى اخر يوم لم يجد لفظة اخر فى نسختى شرح ابن الملك
ولم يذكرها فى التحبير وعبارة شرح النقاية للقهستانى فلو افاق قبل الزوال

ولو من اخر رمضان لزمه قضاء الكل ولو بعده لا هو الصحيح كذا صححه في
الذخيرة والظهيرية وغيرهما وبحث فيه في التحرير فراجعه وهو اختلال في
العقل اي بحيث يختلط كلامه فيشبه مرة كلام العقلاء ومرة كلام المجانين
ص لكنه يمنع العهدة استدراك من قوله لا يمنع صحة القول والفعل اذ ربما يتوهم
انه يلزم من صحتهما وجوبهما فرد ذلك الوهم وقال لكنه يمنع العهدة كالاقرار
والطلاق والعتاق ووجوب العبادات والحدود والقصاص والكفارات فكل
ذلك موضوع عنه كالصبي لانه بمنزلته وينبغي ان يتوقف بيعه وشراؤه على
راي الولي كالصبي قاله الانقاني اي الزام شئ فيه مضرة اي مما يحتمل
السقوط لانها ثابتة لحاجة العبد لتعلق بقائه وقيام مصالحه بخلاف
حقوق الله تعالى لانها للابتلاء وهو منوط على كمال العقل هو الصحيح قال
ابن نجيم وهو قول عامة المتاخرين وقال القاضي في التقويم حكم العته حكم الصبا
الا في حق العبادات فانها لم تسقط احتياطا في وقت الخطاب وهو البلوغ بخلاف
الصبا لانه وقت سقوط الخطاب ورده في التقرير لانه نوع جنون فشمل
السهو قال في التحرير لان اللغة لا تفرق بينهما اهـ وقيل في الفرق بينهما ان
السهو زوال الصورة عن المدركة مع بقائها في الحافظة والنسيان زوالهما معا
فيحتاج ح في حصولها الى سبب جديد وقيل غير ذلك وفي التحبير عن السراج
الهندي الحق ان النسيان من الوجدانيات التي لا تفتقر الى تعريف بحسب
المعنى فان كل عاقل يعلم النسيان كما يعلم الجوع والعطش فان الطبع داع
لخ بيان للغلبة وكذا قوله لنفور الطبع وقوله لغلبة وجوده فلا يفسد صومه
اي بالاكل والشرب ونحوهما لما ذكر من وجود الداعي اليه وعدم المذكر له
والسنة في الذاكر لصومه وصلاته ان يتذكر وسلامة الصوم والصلاة فيه
بكون عفو فلا يفسد صوم الناسي ولا صلاته لحديث رفع عن امتي الخطأ والنسيان
ذبحته لانه من قبيل الخطأ لانها محض حق الله تعالى فهو عذر في سقوط الاثم
عذرا في حقوق العباد اما في حقوق الله تعالى فهو عذر في سقوط الاثم
والقود وهو معنى قوله كما هو المراد بالحديث ص فاوجب تاخير الخطاب اي الخطاب بالاداء
نفيرة طبيعية فاوجب الوقوف لفهم وايجاد الفعل وقوله ولم يمنع الوجوب اي لم يوجب تاخير نفس الوجوب
الى وقت الانتباه ولم يمنع الاداء بالانتباه لامكان الاداء حقيقة بالقضاء
فخلفا بالقضاء
الطلاق والعتاق والاسلام والبيع
ولا

ولا اسقاطه وقيل الاخيران يفسدان ورجح اما الكلام ففي جامع الاسرار
عن المغني والخانية والخلاصة ان صلاته تفسد من غير ذكر خلاف وفي النوازل
تفسد صلاته وهو المختار واما القهقهة ففي التحرير وعن ابي رح تفسد الوضوء
لا الصلاة فيتوضأ ويبني وقيل عكسه وهو اقرب عندي لانجعلها احدثا للجناية
والجناية من النائم فبقي كلامه بلا قصد فتفسد كالسابه وبصح احرام
عبده عنه عبارة ابن نجيم وبصح احرام رقيقه عنه بالفاء والقاف ان امره بذلك
بذلك انفاقا وبدون امره صحيح عنده لا عندهما من غير مراعاة الجزاء حتى
انه يبقى رقيقا وان اسلم واتقى بمنزلة الخراج فانه في الابتداء يثبت بطريق
العقوبة حتى لا يبتدا على المسلم لكنه في حال البقاء صار من الامور الحكمية حتى
لو اشترى المسلم ارضا خراج لزم عليه الخراج اي محلا في ابن نجيم عرضة
للتملك اي معرضا له فعلة من العرض اهـ وفي القاموس وعرضة للناس لابن
يقعون فيه وجعلته عرضة لكذا نصبته له ص للتمليك اي لان يملكه مولاه
لغيره والذي كتب عليه ابنا ملك ونجيم للتملك من باب التفعل وهو الانسب
على المشهور مقابله ما ذكره ابن نجيم قال ومن الغريب ما نقله في البدائع
ان عند الامام الرق يتجزا ثبوتا وزوالا لان عنده الامام اذا ظهر على جماعة من
الكفرة وضرب الرق على انصافهم ومن على الانصاف جاز ويكون حكمهم وحكم
معتق البعض في حالة البقاء سواء اهـ لا يتجزى حتى لو اعتق نصف عبده
يعتق كله لقوله عليه السلام من اعتق شقصا له من عبد يعتق كله
فالعتق ان ثبت في الكل يلزم في الاثر بدون المؤثر لانه اذا اعتق البعض وعتق
الكل فلا عتاق المؤثر لم يوجد الا في البعض فثبوت العتق في البعض يكون بلا
اعتاق ان لم يكن ثابتا في الكل يعني ان لم يكن ثابتا اصلا والا صوابه التعبير
بذلك وكل ممتنع اي كل من اللوازم الثلاثة اما الاول والثاني فلما علمت واما
الثالث فلان العتق غير منجز بالانفاق فينتفي التجزي اي يتجزى الاعتاق
ص حتى لا يملك العبد والمكاتب التسري صرح بالمكاتب مع ان المدبر لدخل
تحت العبد كذلك لانه صار لحق مكاسبه لحريته يدا فيهم ذلك جواز التسري

فازال الوهم بذكره وخص النسر ايضا ليعلم الحكم فى غيره بالاولى اى اخذ
السرية وهى الامة المعدة للوطئ لا بتنائه على ملك الرقبة اى لابتنا النسر
على ملك الرقبة وهو ليس اهلا للملك لان المنافع للمولى فلم تكن اصل
القدرة وهى البدنية موجودة فيكون عديم الاستطاعة التى هى شرط وجوب
الحج فيكون الحج المؤدى منها نفلا فلا ينوب عن الفرض بخلاف الفقير اذا حج
ثم استغنى فانه ينوب عن الفرض لانه مالك لما يحدث له من قدرة الفعل اذا
حدثت وهى الاستطاعة الاصلية الا ما استثنى من الصلاة غير الجمعة
والصوم فان القدرة التى يحصلان بها فرضين ليست للمولى بالاجماع وهو فيها
مبقى على اصل الحرية فالاستثنا من ملك المولى المنافع لا من قوله بملك الغير
وتوقفه على الاذن لاستلزامه المهر جواب سؤال وارد على قوله لانه
من خواص الادمية اى انه لو لم يتوقف لكان فيه اضرار للمولى لان المهر يتعلق
برقبة العبد كما سيجئ اى قريبا متنا الدنيوية قيد بها لتحترز عن الاخروية
فانه مساو للحر فيها لان اهليتها بالتقوى ولا رجحان للحر على العبد فيها بل العبد
ربما كان ارفع درجة من مولاه كما ورد فى الحديث ان عبدا يكون ارفع درجة
من مولاه فى الجنة فيقول يارب انه كان عبدى فى الدنيا فيقال انه كان اكثر ذكرا

ص وفى المجتبى اختلاف بمعنى ان ما سبق من صحة اقراره بالسرقة المستهلكة
فيقطع لان الدم حقه وبالقائمة فيقطع لما قلنا ويرد المال لوجود الاذن انما هو
فى المأذون ومذهب الامام يصح اقراره مطلقا اى فى حق القطع وردّ المال
اى فيقطع ويرد لان اقراره لما ثبت فى حق نفسه وهو القطع صح فى حق مولاه
تبعا وقال ابو يوسف يصح فى حق القطع دون المال فيقطع ولا يرد ويضمن
مثله بعد العتق لان اقراره يتضمن شيئين حقه وحق مولاه فيصح الاول
لعدم التهمة وقال محمد لا يصح فى شئ منهما فلا يقطع ولا يرد بل يضمن بعد
العتاق لان اقراره بالمال باطل فى حق المولى لان ما فى يده لمولاه ولا قطع فى
مال المولى وهذا كله فيما اذا اكذبه المولى بان قال المال لى اما اذا صدقه فيقطع
ويرد المال الى المقر له ان كان قائما ولا ضمان فى الهالك اتفاقا وتمامه فى ابن نجيم

ص والمرض اى غير ما مر من الجنون والاغماء وانه لا ينافى اهلية
الحكم المراد باهلية الحكم وجوبه وثبوته له وعليه سواء كان من حقوق الله
تعالى او حقوق العباد ص كان المرض من اسباب الحجر يوجد فى بعض
نسخ المتن هكذا كان المرض من اسباب تعلق حق الوارث والغريم بماله فيكون
من اسباب الحجر الخ لغريم ووارث اما فى حق الغريم ففى الكل واما فى حق
الوارث ففى الثلثين كنكاح بمهر مثل فانه صحيح منه لانه من الحوائج الاصلية
وحقهم يتعلق فيما يفضل عن حاجته الاصلية اى كالمدبر كذا فى ابن ملك
وفيه مسامحة لان ما واقعة على التصرف كما فسرها به فكان عليه ان يقول
كالتدبير ثم الاصوب حذفه والاقتصار على قوله بعده جعل كالمدبر اى جعل
حكمه حكم المدبر قبل الموت حتى كان عبدا فى شهادته وسائر احكامه ولا ينقض
ويسعى فى كله او ثلثيه او اقل كالسدس اذا ساوى النصف بينتها
فى شرح التنوير اى الشرح الكبير المسمى بمنحة الاسرار كما عزاها اليه فى
شرحه الصغير المسمى بالدر المختار وعبارته فى ذلك الشرح كما وجدته على
هامش نسختى والنفاس حكمه حكم الحيض فى كل شئ الا فى البلوغ والاستبرا
والعدة كما فى الجوهرة وغيرها ويزاد انه لا حد لاقله اتفاقا وان اكثره اربعون

فول المص

يوما عندنا وانه يقطع التتابع فى صوم الكفارة ولا يحصل به الفصل بين طلاقى
السنة والبدعة فمتى سبعة اهر ص وانما لا بعدمان اهلية لانهما لا يخلان
بالذمة والعقل وقدرة البدن ص للصلاة شرط اى على وفق القياس لكونها
من الانجاس والاحداث والطهارة عنهما شرط لها لكثرتها اى فكان فى فضاء
حرج وهو مدفوع شرعا وقد افاد كلام المصنف ان وجوب اداء الصوم منتف
عنهما وفيه خلاف بين الشافعية والاتقياء انفس كما فى التحرى وفائدته فى النفل
للاداء او القضاء فى النية على القول بوجوبه فان كان للاداء وجبا نوت القضاء
والا نوت الاداء لانه وقت توجه الخطاب خلافا لمن جعل الخلاف لفظيا وهو
عجز كله ولهذا نافى مافيه تكليف من احكام الدنيا لان التكليف يعتمد القدرة
ص وانه بنا فى احكام الدنيا الخ قال فى التلويح الاحكام فى حق الموت اما
دنيوية او اخروية والدنيوية اما تكليفات وحكمها السقوط الا فى حق الاثم
او غيرها وهو اما ان يكون مشروعا لحاجة غيره اولا والاول اما ان يتعلق
بالعين وحكمه ان يبقى ببقاء العين او بالذمة ووجوبه اما بطريق الصلة وحكمه
السقوط الا ان يوصى به اولا بطريق الصلة وحكمه البقاء بشرط انضمام المال
او الكفيل الى الذمة والثانى اما ان يصلح لحاجة نفسه وحكمه ان يبقى ما تنقضى
به الحاجة اولا وحكمه ان يثبت للورثة والاخروية حكمها البقاء سواء تجب له
الطاعات او عقاب بواسطة المعاصى وهذا جملة ما فصله فى الكتاب قال رحمه
اداؤها من التركة لان المقصود من حقوق الله تعالى هو الفعل عندنا لا المال كما
لحصول المقصود وهو المال لان الفائت بالموت فعله غير مقصود لان
المقصود فى حقوق العباد المال والفعل تبع لحاجتهم الى المال فيبقى حق العبد فى
العين ولذا اى لحصول المقصود وهو المال بخلاف فى مال الزكوة اى فلو
ظفر الفقير به ليس له اخذه ولا تسقط الزكاة به لما علمت من ان المقصود
من العبادات فعلها عن اختيار وقد فات لخراب ذمته لان الدين وصف
شرعى يظهر اثره فى توجه المطالبة وقد سقطت المطالبة بموته مفلسا

والكفالة

والكفالة شرعت لالتزام المطالبة ولم تبق فلم تصح الكفالة ضرورة
تفوت الذمة اى ظهر فوتها بسبب استناد الدين الى سبب صحيح فى حياته لان
سبب الضمان لما وجد منه فى حال الحياة امكن اسناد الوجوب الى اول السبب
فتصح الكفالة به اى بالدين اللاحق ص بطل لانه لا اصلة مع الرق
والموت فوقه فى العجز ص فيصح من الثلث لتصحيح الشارع ذلك منه نظرا
له ثم المراد الايصاء لمحرم فقير غير وارث كما افاده الاتقانى اذ لا وصية لوارث
على حكم ملكه كان مراده بيان المقصود من قوله ملكا بانه ليس ملكا
حقيقة بل على حكم الملك والاولى الاتيان باداة التفسير بل واسقاط قوله
ملكا الا دينا تعلق بعين كالمرهون والمشترى قبل القبض والعبد الجانى
لبقاء ملكه لحاجته اى المحتاجة فهو متعلق بملكه لا علة للبقاء اذ لا يبقى
ملكه مطلقا والا ظهر ان يقول كما فى ابن نجيم اى لبقاء ما تقتضى به الحاجة على
حكم ملكه لحاجته للحرية اى حريته فانها تثبت فى اخر جزء من حياته
وحرية اولاده ولهذا يكون ما تركه ميراثا لكن كفنه على المولى لفضل حق
المالك اى وما لكيته حق له فيبقى بخلاف مملوكيتها لانها حق عليها ص
لدرك الثار الدرك محركه اللحاق وادركه لحقه والثار الدم والطلب به وقال
حميد جمعه اثار كذا فى القاموس ص غير موروث اى لا يثبت على وجه
تجرى فيه سهام الورثة بل يثبت لهم ابتداء ص لما قلنا تعليل لقول ابى
ح فقوله الخ قبله لهذا مستدرك ان الغرض درك الثار اى وذلك يرجع
الى الورثة فيثبت لهم ابتداء فيثبت لكل كالا فيكون كل منهم فيه كالمنفرد
ولذا لا ينتصب بعض الورثة خصما عن البقية فى طلب القصاص وتغاد بينة
الحاضر عند حضور الغائب وعندهما يورث النوع الثانى العوارض المكتسبة
وهو ما كان لاختيار العبد فيه مدخل اما بمباشرة الاسباب او بالتقاعد
عن المزيل كالجهل وهو اما ان يكون مكتسبا من ذلك المكلف الذى يجب عنه
تعلق الحكم به كالسكر والجهل والسفر وغيرها واما ان يكون من غيره عليه
كالاكراه فان قارن اعتقاد النقيض فمركب لتركبه من الجهل بحقيقة الامر

ومن الجهل بانه جاهل به حيث اعتقد نقيضه بخلاف البسيط اذ ليس فيه سوى
الاول السبعة وهى الجهل والسكر والهزل والسفه والسفر والخطاء
والاكراه هنا اى فيما يتعلق ببذا المقام انواع والا فهو نوعان بسيط ومركب
كما علمت اربعة اعلم ان فخر الاسلام وصدر الشريعة قسما الجهل الى اربعة
انواع جهل لا يصلح عذرا ولا شبهة وهو الغاية وجهل هو دونه وجهل يصلح
يصلح شبهة وجهل يصلح عذرا فالاول كجهل الكافر والثانى كجهل صاحب
الهوى والثالث وجهل الباغى وجهل من خالف فى اجتهاده احد الادلة الثلاثة والثالث
والرابع هما المعبر عنهما فى المتن بالثانى والثالث وقسمه المص وتبعه فى التحرير
الى ثلاثة انواع جهل لا يصلح عذرا وهو اربعة اقسام جهل الكافر وجهل
المبتدع وجهل الباغى وجهل من خالف احد الادلة والثانى الجهل فى موضع
الثالث الاجتهاد الصحيح والجهل فى دار الحرب والامر فى ذلك قريب فقول الشيخ اسلام
لابن نجيم اربعة صوابه ثلاثة اذ لا يمكن تطبيق كلام المص على ما ذكره فخر الاسلام
ثم ان قول المص والثانى ربما يسبق الى الوهم انه مقابل قوله الاول فكان على
الثانى ان يقول وهو هنا انواع ثلاثة الاول جهل باطل لا يصلح عذرا فى الاخرة
وهو اربعة اقسام كجهل الكافر الخ بالله تعالى اى بذاته وصفاته ثم ان
معنى الجهل فيمن عرف الحق وتبكره مكابرة وعنادا عدم التصديق المستلزم لانكاره
والقبول كما افاده فى التلويح ص فى صفات الله تعالى الخ فانهم منعوا ثبوت
الصفات الثبوتية من الحياة والقدرة والارادة والعلم والكلام وغيرها لله تعالى
زائدة على الذات ومنعوا ثبوت الشفاعة وخروج مرتكب الكبيرة من النار والرؤية
لوضوح الادلة عليه لقوله لا يصلح عذرا فى الاخرة ولم يكفر للنهى الخ
قال فى التحرير ولم يكفر المبتدع اذ تمسكه بالقرآن او الحديث او العقل والنهى عن
تكفير اهل القبلة وعنه صلى الله عليه وسلم من صلى صلاتنا واستقبل قبلتنا
واكل ذبيحتنا فاشهد واله بالايمان والاجماع على قبول شهادتهم ولا شهادة
لكافر على مسلم وعدم قبولها من الخطابية لا لكفرهم بل لتدينهم الكذب فيها لمن
كان على رأيهم او حلف له محق واورد ان استباحة المعصية كفر واجيب بانه اذا

كان

كان عن مكابرة وعدم دليل والمبتدع مخطئ فى تمسكه لا مكابر والله تعالى اعلم
بسائر عباده اهـ هذا والمراد بالمبتدع هنا ليس على عمومه اذ لا خلاف فى تكفير
غلاة الرافضة ونحوهم ممن يخالف ضروريات الاسلام وان واظب على الطاعات
فى عمره وتمام الكلام فى شرح التحرير وشرح المنية الكبير للحلبى فى باب الامامة
الا ان يكون له منعة الخ لانه ح سقط عنه ولاية الالزام بالدليل حسا وحقيقة
فوجب العمل بتاويله الفاسد فلم يوخذ بضمان فى نفس ولا مال بعد التوبة
كما لا يوخذ به اهل الحرب بعد الاسلام وهذا بخلاف الاثم فان الباغى يأثم وان
كان له منعة لان المنعة لا تظهر فى حق الشارع وهذا اذا هلك المال فى يده فان
كان قائما فى يده وجب رده على صاحبه لانه لا يملكه بالاخذ كما لا يملك مال اهل
البغى وحاصل هذا الفصل ان المغير للحكم اجتماع التاويل والمنعة حتى لو تجرد
احدهما عن الاخر لا يتغير فى حق الضمان وتمامه فى جامع الاسرار
اذا قتله اى قتل مورثه وكذا ان ورثه وارثه العادل اذا قتله لوجود السبب مع
عدم المانع فان القتل انما يكون مانعا اذا كان محظورا ليكون الحرمان جزاء وعقوبة
لا اذا كان مامورا اوالاجماع تابع صاحب التحرير حيث جعل المثال المذكور
مما خالف الاجماع المتاخر من الصحابة وظاهر كلام المص انه مثال لما خالف السنة
وهى قوله عليه الصلاة والسلام لمارية اعتقها ولدها ابراهيم امة ولدت من سيدها
فهى معتقة عن دبر منه وذكر وجهه ذكره ابن نجيم وهو انه ان صح انا باح
ومالكا والشافعى رح مجتهدون فلا شك فى كون المحل اجتهاديا والا فلا ولا
شك انهم اهل اجتهاد ورفعة اهـ ويؤيده ما فى الفتاوى الصغرى الخ قال فى
البحر بعد ان نقل ذلك وغيره من المسائل والحاصل ان كلامهم قد اضطرب فى هذا
الباب فتارة اعتبر واخلاه فيما واخرى لا ويمكن ان يقال بانهم انما قالوا بالنفاذ فى
هذه المسائل لاجل خلاف سابق على مالك والشافعى رح لا بخلافهما خاصة
اهـ وهذا بناء على ما قدمه عن الهداية ان المعتبر الاختلاف فى الصدر الاول وهم
الصحابة والتابعون ثم حرر ان ما ذكر وامن المسائل التى لا ينفذ فيها القضاء
انما هو على عبارة القدورى حيث قال واذا رفع اليه حكم حاكم امضاه الا ان

معوذ به اذا قتله عمدا بناء على ان الحرب بعد الاسلام وبجهل من
اهل الحرب بعد الاسلام وبجهل من
خالف فى اجتهاده الكائن من اهل الاجتهاد
فضاء القاضى فيما ذكر كما افاده وبقوله
وفى هذا امنى على ما صرح به فى
الصغرى القاضى لو قضى فى الماذون فى
نوع انه ماذون فى نوع والصحيح
الشافعى يصير متقفا عليه فقد اغتنم
خلاف الشافعى

بخالف الكتاب والسنة اوالاجماع او يكون قولا لا دليل عليه واما على عبارة الجامع
حيث لم يستثن فلا وان من قال لا اعتبار بخلاف مالك والشافعي اعتمد قول القدوري
ومن اعتبره اعتمد قول الجامع قال وهذا لم اسبق اليه ص والثاني اي من الانواع
الثلاثة وحاصله انه قسمان الاول في موضع الاجتهاد الصحيح والثاني في غيره لكن في
موضع الشبهة الدارئة للحد والكفارة والشبهة الدارئة نوعان شبهة في الفعل وتسمى
شبهة الاشتباه لانها انما تؤثر في سقوط الحد على من اشتبه عليه لا على غير مكلف
سقوطا مجمعا على مائدة فمن علم بها وجب عليه الحد ومن لا فلا والشبهة الاخرى وتسمى
الشبهة في المحل وشبهة الدليل والشبهة الحكمية وهي ان يوجد الدليل النافي للحرمة
في ذاته مع تخلف حكمه لمانع وهذه لا تتوقف على الظن كوطئ الاب جارية ابنه
فانه لا يحد وان قال علمت الحرمة لقيام الدليل انت ومالك لابيك فيؤثر في سقوطه
مطلقا وعند ابي ح شبهة اخرى دارئة للحد وهي دارئة للحد وهي شبهة العقد سواء
علم الحرمة او لا كوطئ التي تزوجها بغير شهود وانما لم يتعرض المصنف لهاتين لانهما
ليستا مما هو بصدده كما هو غير خاف كذا في ش التحرير اي لان الكلام في الجهل وهو
في شبهة الفعل واذا علمت ذلك ظهر لك ما في كلام الشارح من الاشتباه بان
لا يخالف واحدا من الثلاثة بيان للاجتهاد الصحيح وفي هذا غنية عن قوله بعد بان
لا يكون مخالفا للكتاب والسنة او الاجماع مثاله الاول يعني الجهل في موضع
الاجتهاد الصحيح فلا كفارة عليه لان جهله يكون عذرا مسقطا للكفارة لا
ظن في موضع الاجتهاد فان عند الاوزاعي رح يفسد صومه لقوله عليه السلام
افطر الحاجم والمحجوم وكفارة الافطار مما يسقط بالشبهة كذا في ش المص او بلغه
الحديث اي ولم يعرف نسخه او تاويله كما في جامع الاسرار والتلويح وكذا اخرني
اسلم ودخل دارنا اخ قيد به لان الذمي اذا اسلم فشرب يحد لظهور الحكم في دار
الاسلام فجهله لتقصيره كذا في ابن نجيم بخلاف ما لو زنى اي بعد دخوله دار
الاسلام واسلامه زاعما حله فيحد وان فعله اول يوم دخوله واسلامه لان
جهله في غير موضع الشبهة لحرمته في جميع الاديان فلم يكن جهله عذرا فاني
المحيط اخ هذه عبارة التحرير بحروفها وعبر في فتح القدير بقوله شرط وجوب الحد

ان

ان يعلم ان الزنا حرام اه وهو اخص مما هنا وهو الموجود في المحيط ايضا ثم ان هذا
تفريع على قوله بخلاف ما لو زنى الخ ووجه الاشكال ان ما في المحيط يقتضي انه لو
ظن عدم حرمة الزنا او لم يعلم بها انه لا يحد فينافي الفرع المار وكون حرمة الزنا
ثابتة في جميع الاديان لكن قد قال في فتح القدير ونقل في اشتراط العلم ليكون عذرا
قال في التحرير واذا لم يكن عذرا بعد الاسلام ولا قبله فمتى يتحقق كونه عذرا فالفرع
المذكور هو المشكل فليتامل اه ثم اعلم ان قول المص على ظن انها تحل معناه كما في
الفتح علم ان الزنا حرام لكن ظن ان وطئه ليس زنا محرما فلا يعارض ما في المحيط
ص يكون عذرا فلو ترك هناك صلوات جاهلا لزومها في الاسلام لا قضاء
عليه اذا علم بعد لانه غير مقصر بالبيع اي بيع الدار المشفوع بها فاذا بيعت
ولم يعلم به يكون جهله عذرا وتثبت له حق الشفعة اذا علم بالبيع لان دليل العلم
خفي لان صاحب الدار ينفرد ببيعها لشغلها بخدمة المولى اي فعذر بجهلها
بالخيار لانها لا تقدر على معرفة احكام الشرع فهو تعليل للثاني وتعليل الاول
بان المولى قد يستبد به فلا يوقف عليه قبل الخيار لاجهلها بالخيار اي لو
انكحها المولى غير الاب والجد من الكفؤ بمهر المثل حتى لا يكون عذرا مطلقا
ولو بعد العلم ثم علمت به ولكن جهلت ثبوت الخيار لها بالبلوغ لا تعذر به
بخلاف في الجهل بالانكاح لان الولي قد يستبد به ومانع التعلم معدوم بخلاف
جهل الامة بالخيار لوجود المانع وهو شغلها بخدمة المولى كما تقدم وزاد في
التوضيح وجها اخر في بيان الفرق وهو ان البكر تريد بالفسخ دفع زيادة الملك
فان طلاق الامة ثنتان والحرة ثلاثة والجهل عدم اصلي يصلح لا للالزام قال
وهذا فرق لحسن من الاول لان البكر قبل البلوغ لم تكلف بالشرائع لا سيما
في المسائل التي لا يعرفها الا حذاق الفقهاء لخفاء دليل العلم الاستبداد الوكيل
والمولى بما ذكر فلا ينفذ تصرف الوكيل والماذون قبل العلم بالاطلاق وينفذ قبل
العلم بضده ومن هذا القبيل جهل المولى بجناية العبد فلا يكون بيعه مختارا
للفداء كما في ابن نجيم ص والسكر قال في التحرير وحده اختلاط الكلام
والهذيان وزاد ابو ح رح في السكر الموجب للحد كونه لا يميز بين الاشياء ولا

اجماع الفقهاء اه وهو مقيد ان جهله ص

ان يجهله بالنسبة الى الكل لان شرط العذر ان يكون العلم بعضهما كما في
الخانية او بالنسبة الى الاكثر كما في الكنز
او بالخيار لانه معلوم وجهل الوكيل والماذون
بالبيع وجهل البائع لانه معلوم وما نافي التعلم
معدوم وجهل الوكيل والماذون
بالاطلاق اي بالوكالة والاذن وضده
والسكر وهو حرام لجماعهم ان كان من
مباح كشرب الدوا

يعرف الارض من السماء اذ لو ميز ففيه نقصان وهو شبهة العدم فيندرى به
واما فى غير وجوب الحد من الاحكام فالمعتبر عنده ايضا اختلاط الكلام حتى لا يزيد
بكلمة الكفر معه ولا يلزمه الحد بالاقرار بما يوجبه مثل البنج والافيون للتداوى
كذا مثل بهما الامام فخر الاسلام فيدل على حلهما وقيده بقوله للتداوى كما هو قول
ابى ح وابى يوسف فيه كما فى ش التحرير لانه على قصد السكر حرام كما فى ابن نجيم وكذا
على قصد اللهو والطرب كما فى ش التحرير فيمنع صحة التصرفات كلها حتى الطلاق
والعتاق هذه ليست كلها عبارة المتن بل عبارة تغيير التنقيح وعبارة المتن هكذا
فيمنع صحة الطلاق والعتاق وسائر التصرفات ولعله من تصرف النساخ
كما نقله ابن الملك وابن نجيم عن ش فاضيخان فى بعض ذكر فاضيخان عن ابى يوسف
ان الرجل اذا كان عالما بتاثير البنج فى العقل فاكل فسكر يصح طلاقه وعتاقه قال ابن
ملك وابن نجيم وهو يدل على حرمته والظاهر المراد على هذه الرواية ما اذا استعمله
على قصد التداوى مع علمه بتأثيره اما لا على قصده مع علمه بتأثيره فيحرم
كما مر فى الرواية المشهورة لانه على قصد السكر حرام انهما اى الطلاق
والعتاق يصحان منه اى ممن كان سكره من مباح اى مباح على الرواية المشهورة
والا فقد علمت ان صحتهما منه دليل على الحرمة تأمل قاله ابن الكمال ومثله
فى التلويح واشار اليه فى التحرير لانه بصنعه قال ابن نجيم لان النص وفى
الحاصل بافة سماوية فلا يكون واردا فى اغماء حصل بصنع العباد لان العذر
من جهة غير من له الحق لا يسقط الحق كذا فى المحيط الا الردة فيقبلها
لان اسلامه يصح ترجيحا لجانب الايمان وكون الاصل هو الاعتقاد فهو كالمكره
يصح اسلامه لا ردته كذا فى ابن نجيم واستثنى فى الاشباه الردة لسبب النبى صلى
الله عليه وسلم قال فانه يقتل ولا يعفى عنه وعزاه للبزازية وهو مما يحتمل
الرجوع تفسير للحدود الخالصة فخرج ما لا يحتمل كحد القذف فانه يجد وقيد
بالحدود لانه لو اقر بالقصاص صح وقيد بالاقرار لانه اذا باشر سبب الحد
حدا اذا صحى ونقل فى الاشباه اربعة اخرى الاولى تزويج الصغير
والصغيرة باقل من مهر المثل او باكثر فانه لا ينفذ الثانية الوكيل بالطلاق فى

اذا

وان كان اكثر من بصنعه لانه لا يعلم من يخطئ فالاولى ان يقال ان كان السكر من محظور فالاقرار
يعم وليلة ان كان السكر من مباح كما مر فى الصلاة فى الحمام وان كان السكر من
الخمار بالاجماع وبصنعه ان كانا كما فى الصلاة فى الحمام
الشرع كالبيع والنكاح والاقرار والغناق فلا يحكم بكفره استحسانا والاقرار
الا الردة فلا يحكم بكفره وهو يحتمل الرجوع كما كان
بالحدود الخالصة وهى ما مر جواز اعدم صحة الاشهاد
وشتم الخمر ومر حوا بعدم صحة شهادته
على شهادة نفسه ومنه علم ان شهادته
وقضاءه لا يصحان بالاولى قال ابن نجيم
وجزم بانه لو زوج السكران صغيرة
من غير كفء لا يصح ونقل فى الاشباه
اربعة اخرى فالمستثنى عشرة

سكر فطلق لم يقع الثالثة الوكيل بالبيع لو سكر فباع لم ينفذ على موكله الرابعة =
غصب من صاح ورده عليه وهو سكران قال وهى فى فصول العمادى
ص ان يراد به هذا فى الاصطلاح اما فى اللغة فهو اللعب قصدا قيد به بنيا
لابن كمال باشا حيث قال لابد من هذا القيد احترازا عن صورة الخطأ
ولا يراد به معناه اى بل اريد به ما لا تصح ارادته منه بكسر الجيم اما بفتحها
فهو ثواب الاب او الام والحظ ومنه لا ينفع ذا الجد منك الجد والعظمة ومنه
قوله تعالى جد ربنا واما بضمها فالبئر فى موضع كثير الكلا كما فى الصحاح
وثبوته بالجر عطفا على الحكم عطف تفسير والاولى ذكره مضافا للحكم
ص بالمباشرة اى بالتكلم بالصيغة باختياره ورضاه لاختياره هو
القصد الى الشئ وارادته والرضا هو ايثاره واستحسانه فالمكره على الشئ مثلا
يختار ذلك ولا يرضاه ومن ههنا قالوا ان المعاصى والقبائح بارادة الله لا برضاه
ان الله لا يرضى لعباده الكفر كذا فى التلويح ص ابدا لم يذكره الشراح وهو
موجود فى ش المص وفى بعض نسخ المتن والظ وجوده فى اصل النسخة قال المص
فى شرحه كتب عليه وذكر انه لم يذكر فخر الاسلام وعليه نتم المشابهة بين
الهزل وخيار الشرط فان خيار الشرط اذا كان مؤبدا يشبهه فى ان البيع يفسد
فيهما ولا يثبت الملك بالقبض فيهما بان يقول نحو اى فلا نكفى دلالة الحال
م بخلاف خيار الشرط فانه لابد من ايصاله بالعقد قال ابن نجيم هكذا
ذكروا هنا ومرادهم منع صحته سابقا على العقد لا منعه لاحقا لما صرحوا به
فى النفقة من انهما لو عقدا البيع على الثبات ثم الحقا به خيار الشرط ص
هى ان يلحك الحان تأتى امرا باطنه بخلاف ظاهره كذا فى جامع الاسرار عن
المغرب ثم قال فتكون التلجئة نوعا من الهزل والهزل اعم منها لانه يجوز ان
يكون مضطرا اليه ويجوز ان يكون مضطرا اليه ويجوز ان يكون سابقا او
والتلجئة انما تكون عن اضطرار ولا تكون مقارنا كذا قيل والاظهر انهما سواء
فى الاصطلاح كما قال فخر الاسلام التلجئة هى الهزل م فان تواضعا نحو اى
فلا نتكلم بلفظ البيع عند الناس ولا نريد البيع وحاصل ما ذكره المص هنا

الى اخر البحث وبنى عليه كلامه ان التصرفات اما انشاآت او اخبارات او اعتقادات
لان التصرف ان كان احداث حكم شرعى فانشاء والمراد احداث تعلقه فان تفسر
الحكم الشرعى قديم والا فان كان القصد منها الى بيان الواقع فاخبارات والا بل
الى ربط الواقع فاعتقادات وقدم الانشاء لطول الكلام فيه وهو اما ان يحتمل
الفسخ او لا والاول اقسام ثلاثة لانه اما ان يتواضعا على اصل العقد او الثمن بجنسه
قدره او جنسه وكل منها ستة اقسام لانه اما ان يتفقا على البناء على المواضعة والهزل
او على الاعراض عنها او على انه لم يحضرهما شئ واما ان لا يتفقا على شئ وح اما
ان يدعى احدهما الاعراض والاخر البناء او عدم حضور شئ او يدعى احدهما
البناء والاخر عدم حضور شئ وهذان الاخيران من هذه الثلاثة لم يذكرا فى
المتن وذكر فى التوضيح انه على اصل ابى ح رحمه الله تعالى يجب ان يكون عدم الحضور
كالاعراض عملا بالايجاب اعنى العقد فيصح فيهما وعلى اصلهما كالبناء قال فى التلويح
وهذا مأخوذ من صورة اتفاقهما على انه لم يحضرهما شئ فان عنده بمنزلة الاعراض
وعندهما بمنزلة البناء اهـ فالاقسام ح ثمانية عشر من ضرب الثلاثة فى الستة
وفى التلويح ان هذا انما هو على تقدير اعتبار الاتفاق والاختلاف فى نفس الاعراض
والبناء وعدم الحضور واما على تقدير اعتبارهما فى ادعاء المتعاقدين على ما يشعر
به كلام فخر الاسلام فالاقسام ح ثمانية وسبعون وذكرها وسترد عليك
مفصلة والثانى اعنى ما لا يحتمل الفسخ ثلاثة اقسام لانه اما ان يكون فيه مال
اولا والاول اما ان يكون المال تبعا او مقصودا وكل من الاخيرين ايضا اما ان
يكون الهزل باصله او بالقدر او بالجنس واحكام الاقسام كلها بعضها مشروح
فى المتن وبعضها مشروح لانسباق الذهن اليه كما علمته واما الاخبارات والاعتقادات
فسيذكرها فى اخر البحث ص واتفقا على البناء اى قالا بعد البيع انا قد بنينا العقد
على الهزل فلا يملك بالقبض لعدم اختيار الحكم كذا فى التلويح وهو اولى مما
فى صدر الشريعة وغيره من قوله لعدم الرضاء بالحكم لان المانع عن الملك عدم
الاختيار لا عدم الرضاء كالمشترى من المكره يملك بالقبض لوجود الاختيار
وان لم يوجد الرضاء فان المكره على الشئ يختاره ولا يرضاه كما قدمناه ويتفرع

على

وان اتفقا على البناء اى بناء العقد على المواضعة
بعد البيع لعدم الرضاء بالحكم فصار
كالبيع بشرط الخيار للمشترى فلو يملك بالقبض
وان اتفقا على الاعراض عن المواضعة
البيع من البناء والاعراض
والبيع صحيح لازم والهزل باطل
فان اتفقا على انه لم يحضرها شئ عند

على عدم الملك بالقبض انه لو اعتقه المشترى لا ينفذ هكذا ذكروا قال ابن نجيم
وينبغى ان يكون البيع باطلا لوجود حكمه وهو عدم الملك بالقبض واما الفاسد
فحكمه ان يملك بالقبض حيث كان راضيا بحكمه اما عند عدمه فلا كبيع المكره
يملك بالقبض لانه مختار غير راض اهـ ولا يخفى ان ما استشهد به منابذ لجوابه
فالظاهر استثناء هذا من القاعدة على انه صرح فى القنية بانه باطل ولعله مراد
المتأمل ص واختلفا بان قال احدهما بنينا عقدنا على المواضعة السابقة
وقال الاخر اعرضنا عنها وهذه هى الصورة الرابعة من القسم الاول وترك
الخامسة والسادسة وقدمنا ان حكمهما كذلك ص وهما اعتبرا المواضعة لان
العادة البناء عليها لحصول المقصود وهو صون المال عن المغلب قال فى التلويح
ولا يخفاك ان تمسكه بان الاصل فى العقد الصحة وتمسكهما بالعادة يدل على ان
الكلام فيما اذا اختلفا فى دعوى الاعراض والبناء مثلا اما اذا اتفقا على
الاختلاف فى الاعراض والبناء بان يقرا باعراض احدهما وبناء الاخر فلا قائل
بالصحة واللزوم وهذا ظاهر اهـ ص الا ان يوجد ما يناقضهما بان اتفقا
على البناء او على الاختلاف وذكر فى التلويح ان الاقسام ثمانية وسبعون
حيث قال بعد ما قدمناه لان المتعاقدين اما ان يتفقا او يختلفا فان اتفقا فالاتفاق
اما على اعراضهما واما على بنائهما واما على ذهولهما واما على بناء احدهما واعراض
الاخر او ذهوله واما على اعراض احدهما وذهول الاخر فصور الاتفاق ستة
وان اختلفا فدعوى احدهما المتعاقدين تكون اما اعراضهما واما بناؤهما واما
ذهولهما واما بناؤه مع اعراض الاخر او ذهوله واما اعراضه مع بناء الاخر او ذهوله
واما ذهوله مع بناء الاخر او اعراضه تضرب تسعة وعلى كل تقدير من التقادير
التسعة يكون اختلافا فالخصم بان يدعى احدى الصور الثمانية الباقية فتضرب اقسام
الاختلاف اثنين وسبعين من ضرب التسعة فى الثمانية اهـ وهى مع الستة
صور الاتفاق ثمانية وسبعون قلت واذا اعتبرت نظيرة ذلك فى المواضعة فى
القدر والجنس تزيد الاقسام على ذلك وكذا اذا اعتبرته فى اقسام ما لا يحتمل
الفسخ وحاصله ان يقال ان ما يحتمل الفسخ اما ان يكون الهزل اما باصله او بالقدر

او بالجنس فهي ثلاثة ومالا يحتمل الفسخ فما فيه مال اما ان يكون تبعا او مقصودا
وكل منهما ايضا اما ان يكون الهزل باصله او بالقدر او بالجنس فهي ستة مع
الثلاثة الاول تصير تسعة فتضرب التسعة في ثمانية وسبعين تبلغ سبعمائة
واثنين واما ما لا مال فيه مما لا يحتمل الفسخ فلا يجري الهزل الا باصله دون
القدر والجنس ففيه ثمانية وسبعون فسما نضم الى ما قبلها فتبلغ جملة الاقسام
سبعمائة وثمانين قسما ولم ار من اوصلها الى ذلك والله الهادي الى اقوم المسالك

ص وان كان ذلك في القدر مقابل قوله فان تواضعا على الهزل باصل
البيع فهو القسم الثاني من الاقسام الثلاثة للانشاآت التي تحتمل الفسخ
فان اتفقا على الحد في العقد كذا في النسخ بالفاء وفي الشرح بالميم والباء الموحدة وهو
المناسب وهذه الجملة الى قوله فان اتفقا على الاعراض ليست موجودة
فيما كتب عليه الشراح فهي من الشرح والعمل بالمواضعة يجعله شرطا
فاسدا لان الالف الذي هو غير داخل في العقد يكون قبوله شرطا في البيع
فيفسد ولم يعتبر المواضعة هنا لوجود ما يعارضها من فساد البيع بخلاف
صورة المواضعة في اصل العقد السابقة لعدم المعارض وعند الامامين
الثمن الف لانهما قصدا السمعة بذكر احد الالفين لا جعله مقابلا بالمبيع
فكان ذكره والسكوت عنه سواء والحاصل انهما يعملان هنا في الصور الاربعة
ما ذكرنا فكان العمل بالاصل عند التعارض واولى منه بصحة العقد ولزوم الالفين اعتبار التسمية لانا لو قلنا بفساد العقد يلزم
ترجيح الوصف على الاصل لانهما قد جدا في اصل العقد فيلزم صحته وانما هو
في الثمن الذي هو وصف لكونه وسيلة لا مقصودا فلو اعتبرناه وحكمنا بفساد
العقد لزم اهدار الاصل لاعتبار الوصف وهو باطل ص وان كان ذلك
في الجنس هذا هو القسم الثالث من الانشاآت المحتملة للفسخ ص على كل
حال اي سواء اتفقا على البناء او على الاحضار او على عدم حضور شيء منهما
او اختلفا في البناء والاعراض بالاتفاق اي عند ائمتنا الثلاثة اما ابو ح

ح

ح فقد مر على اصله من عدم اعتبار المواضعة واما ابو يوسف ومحمد رحمهما الله
فقد احتاجا الى الفرق بين المواضعة في قدر الثمن والمواضعة في جنسه ووجهه
ان العمل بالمواضعة مع صحة البيع ممكن في الاولى دون الثانية لان البيع في صورة
البناء لا يصح بدون تسمية البدل واذا اعتبرت المواضعة كان البدل مائة دينار
وهو غير مذكور في العقد والمذكور فيه مائة درهم وهي غير البدل بخلاف المواضعة
في القدر فانه يمكن تصحيح البيع مع اعتبارها بان يعقد بالالف الموجود في
الالفين ص وان كان فيما لا مال فيه شروع في النوع الثاني من الانشاآت
وهو الانشاآت الغير المحتملة للفسخ وقد منا انه اقسام ثلاثة لانه اما ان يكون
فيه مال اولا والاول اما ان يكون المال فيه تبعا او مقصودا ص كالطلاق
والعتاق واليمين صورته في الطلاق ان يتواضع الرجل والمرأة على ان يطلقها
علانية ويكون ذلك هزلا وكذلك في النكاح والعتاق وفي اليمين ان يتواضع
الرجل مع امرأته او عبده على ان يعلق طلاقها او عتقه في العلانية ويكون
ذلك هزلا والنذر والعفو عن القصاص صورته في النذر ان يقول
نذرت هازلا او يتواضع مع فقيرانه يوجب على نفسه التصدق بين الناس
لكن يكون في ذلك هازلا وفي العفو ان يتواضع مع القاتل على ان يعفو عنه
بين الناس هزلا وهو ثلاثة جدهن جدنامه وهزلهن جد النكاح
والطلاق واليمين وفي رواية العتق بدل اليمين كذا في ابن نجيم والحق الباقي
بدلالة النص اي لا قياسا حتى يرد ان كون الهزل جدا ثبت بالنص على خلاف
القياس فكيف يجوز الزيادة على المنصوص قال المصنف في ش والنذر ملحق باليمين
لقوله عليه الصلاة والسلام الناذر يمين وكفارته كفارة يمين والعفو عن
القصاص ملحق بالطلاق لان كل واحد منهما اسقاط ولهذا اذا عفا عن
بعض الدم يسقط كل القصاص كما اذا طلق نصف تطليقة واحدة او بالعتاق
لان كل واحد منهما احياء فكانا من واد واحد او بالنذر لانه تبرع ابتداء وهذا
نظير اليمين المنصوص عليه والمشابه للمشابه مشابه اي فيما لا يحتمل الفسخ
لم يتقدم ذلك صريحا لكنه معلوم ضمنا ولو قال اي فيما وقع فيه الهزل كما قال

وان كان الهزل فيما لا مال فيه كالطلاق والعتاق واليمين والنذر والعفو عن القصاص فذلك كله صحيح وهزله باطل بالحديث وهو ثلاث جدهن جد وهزلهن جد وألحق الباقي بدلالة النص لا قياسا حتى يرد ان كون الهزل جدا ثبت بالنص على خلاف القياس فكيف يجوز الزيادة على المنصوص قال المصنف في ش والنذر ملحق باليمين لقوله عليه الصلاة والسلام الناذر يمين وكفارته كفارة يمين والعفو عن القصاص ملحق بالطلاق لان كل واحد منهما اسقاط ولهذا اذا عفا عن بعض الدم يسقط كل القصاص كما اذا طلق نصف تطليقة واحدة او بالعتاق لان كل واحد منهما احياء فكانا من واد واحد او بالنذر لانه تبرع ابتداء وهذا نظير اليمين المنصوص عليه والمشابه للمشابه مشابه اي فيما لا يحتمل الفسخ لم يتقدم ذلك صريحا لكنه معلوم ضمنا ولو قال اي فيما وقع فيه الهزل كما قال

فيما بعده لن ايما كان اولى اى اصل النكاح بان يتزوجها ولا يكون بينهما نكاح
فى نفس الامر لما مر من الاستدلال بالحديث على صحته وبطلان المهزل
وذلك سواء اتفقا على البناء اولا عراض او عدم حضور شئ او اختلفا اى فقد
المهر بان يتزوجها بالفين علانية وبالف سرا اتفاقا اى فى الصورتين اما
عندهما فظاهر كما فى البيع واما ابو ح رح فيحتاج الى الفرق بين النكاح والبيع حيث
يعتبر فى النكاح المواضعة دون التسمية وفى البيع بالعكس وقد اشار اليه الذى يقول
لان النكاح لزم ووجهه ان البدل فى البيع وان كان وضعا وتبعا بالنسبة الى المبيع
الا انه مقصود بالايجاب لكونه احد ركنى البيع ولهذا يفسد البيع لفساده اجماعا
وبدون ذكره فيترجح البيع بالثمن بمعنى انه يجب تصحيح البيع لتصحيح الثمن بخلاف
البدل فى النكاح فانما شرع اظهارا لخطر المحل لا مقصودا وانما المقصود المحل
فى الجانبين للتوالد والتناسل كذا فى التلويح وان كان ذلك فى الجنس مقابلا
قوله وان هزلا بالقدر وهما مقابلان لقوله وان هزلا باصله فقد تمت
اقسام ما لا يحتمل الفسخ من الانشاآت صيجب مهر المثل اى اجماعا فى
الاول اعنى صورة الاتفاق على البناء وكذا فى الاخيرتين فى رواية محمد عن ابى
ح رح وعلى رواية ابى يوسف يجب المسمى ترجيحا لجانب الجد كما فى البيع
لان المهر تابع بيان للفرق وتوضيحه انه فى صورة الاتفاق على البناء انما لزم
مهر المثل اجماعا لانه بمنزلة التزوج بدون المهر اذ لا سبيل الى ثبوت المسمى
لان المال لا يثبت بالهزل ولا ضرورة الى اعتبار التسمية هنا ولا الى ثبوت
المتواضع عليه لانه لم يذكر فى العقد بخلاف المواضعة فى القدر فان المتواضع
عليه قد سمى فى العقد مع الزيادة وبخلاف البيع فان فيه ضرورة الى اعتبار=
التسمية لانه لا يصح بدون الثمن والنكاح يصح بدون تسمية المهر واما فى
الاخيرتين فلان الاصل بطلان المسمى عملا بالهزل لئلا يصير المهر مقصودا
بالصحة بمنزلة الثمن فى البيع ولما بطل المسمى لزم مهر المثل ص وان كان
المال فيه مقصودا الى آخر كلامه مقابل قوله وان كان المال فيه تبعا فهو
من القسم الثالث من اقسام الانشاآت التى لا تحتمل الفسخ واعلم ان هذا

القسم

اى اصل النكاح فالعقد لازم والمهر لازم بالاولى
من وان هزلا بالقدر اى قدر المهر فان اتفقا على البنا
على الاعراض فالمهر لازم ايضا وان اتفقا على الاعراض
فالمهر ايضا لازم وان اختلفا فيما هو المتعارف
فالقول لمدعى الاعراض فيلزم مهر المثل وان اختلفا فى شئ
العقد وان اتفقا على البنا او اختلفا على ما مر
لان المهر تابع وان كان المال فيه تبعا فهو
فيه المهر والعفو على مال والصلح عن دم
كالخلع والعفو على مال والصلح عن دم
العمد

فان هزلا باصله فى
واقع والمال لازم فيهما
لان المهر لا يتأثر بخيار الشرط فى
عندهما لانه بمنزلة خيار الشرط فى الخلع اصلا
المال عندهما وعنده لا يقع الطلاق بدل
او السكوت وان اعرضا لا يقع الطلاق بدل
يتعلق بمشيتها وقع الطلاق ووجب المال
وقع الطلاق بالقول للحال وان
اختلفا فالقول لمن يعرض منهما شيئا فيما
سكتا او اعرض احدهما والمال لازم فيهما
والمال لازم فيهما ما لم يتفقا على البطلان
عندهما ولو جحد احدهما يسمى الفين فهو
الهزل فى القدر بان
تواضعا على الف فان اتفقا على البناء
والمال لازم فيهما

القسم سواء كان الهزل فى اصله او فى القدر او الجنس ففى الاعراض يلزم الطلاق
والمال وكذا فى الاختلاف وعدم الحضور اما عند ابى ح رح فلترجيح الايجاب اى
العقد واما عندهما فلان الهزل بمنزلة خيار الشرط فى الخلع والخيار باطل
عندهما واما فى صورة الاتفاق على البناء فعندهما كذلك يقع الطلاق ويلزم
المال لان المال يثبت تبعا والمقصود الطلاق فلا يؤثر فيه الهزل ايضا لانه كم
من شئ يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا وعند ابى ح رح يتوقف على مشيئتها
اى اختيارها الطلاق بالمال المسمى بطريق الجد واسقاط الهزل لامكان
العمل بالمواضعة بناء على ان الخلع لا يفسد بالشروط الفاسدة بخلاف
البيع هكذا افاده فى التحرير والحاصل ان موضع الخلاف صورة الاتفاق على
البناء فقط والثلاث الاخر متفق عليها والتخريج مختلف وهذا خلاصة
ما الهب فيه المصنف على انه لم يذكر صورة الاختلاف فى مسئلة
الهزل فى القدر ص فان هزلا باصله كان خلعها على مال بطريق الهزل
لا تخيار الشرط وهو لا يؤثر فيه او السكوت اى عدم الحضور
ص وان اختلفا اى فى الاعراض والبناء والذهول ص فالقول
لمدعى الاعراض اى فيقع الطلاق ويلزم المال كما قدمناه فهو كالاعراض والسكوت
وذلك بالاتفاق ايضا مثلهما تبعا للخلع اى فى عدم تأثير الهزل فيه
على اصله المتقدم من ترجيح الايجاب على المواضعة بجميع المسمى
اى المسمى فى الخلع لان الطلاق يتعلق بكل البدل المذكور فى الخلع اذ الطلاق
انما يتعين بما علقه الزوج والخلع من جانب الزوج تعليق الطلاق بقبولها
وقد علقه بكل البدل وهو الالفان والمراة ما قبلت بعضه حدا لكونهما
هازلين فى الالف فكان بعض البدل معلقا بالشرط وهو اختيارها فلا بد من
وجوده ليقع الطلاق على سبيل الجد حال من المسمى ص يجب
المسمى عندهما اى ويلزم الطلاق واقتضر عليه لانه لازمه وهكذا يقال فيما
بعده اى فى الوجوه الاربعة وهى الاتفاق على البناء او على الاعراض
او الاختلاف او الاتفاق على انه لم يحضرهما شئ لان الهزل لا يؤثر فى اصل

التصرف ولا فى الحال عندهما تبعا للاصل لانه الاعراض هو الاصل فالقول الاصل اى صح
لمدعيه لان الاصل فى العقود الشرعيه الصحة واللزوم مالم يوجد معارض واعلم
ان مثل ثبوت الحكم والتفريع فى الحكم بثبوتهما فى نظائره من الاعناق على مال والصلح
عن دم العمد بنيه عليه فى التحرير وشرح ابن نجيم واشار اليه المص فى التمثيل وان كانت
عنه فى التفريع واما تسليم الشفعة هنا لانه لما لم يذكر المص تسليم الشفعة
وابراء المديون والكفيل هنا لانه كما ذكره فى التوضيح والتحرير تعرض لهما الشـ
وبعده يبطل التسليم اى تسليم الشفعة لانه من جنس ما يبطل بالخيار لانه فى
معنى التجارة لكونه استبقاء احد العوضين على ملكه فيتوقف على الرضا بالحكم
والهزل يفيه فيبقى الدين على حاله لبطلان الهزل لان فى الابراء معنى التمليك
ويرتد بالرد فيؤثر فيه الهزل فيبقى الدين على حاله وان كان فى الاقرار معطوف
على قوله اول البحث فان تواضعا على الهزل باصل البيع وهذا هو القسم الثانى من
التصرفات وهو الاخبارات مقابل الانشاآت وقوله بعده والهزل بالردة
بيان للقسم الثالث منها وهو الاعتقادات فانه يحتمل الفسخ قبل التمام لا بعده
الضمير فى انه يعود على النكاح وذكر ابن نجيم ان هذا هو المنقول فى كتب الفقه وتدر
ان فسخه بالردة يرد على الفقهاء قال ولم ار من نبه على هذا الموضع ومثال فسخه
قبل التمام الفسخ بخيار البلوغ وعدم الكفاءة ص لكونه استخفافا بالدين لان
الهازل راض باجراء كلمة الكفر على لسانه والرضا بذلك استخفاف بالدين
وهو كفر بالنص قال تعالى ولئن سألتهم ليقولن انما كنا نخوض ونلعب قل
اصله ابن نجيم وغيره وهو ظاهر ان كل فاسق لخ فيه نظر وانما يكون كذلك لو لم يقيد العمل بخلا
فان اصل السعو والاضاعة عن الحد حرام موجب الشرع بقوله وهو السرف والتبذير وانما فسره بذلك لانه غلب فى
الاسراف وهو الجاوزة عن الحد فى الطعام وذلك اى السفه
كالاسراف فى الطعام فى الاهلة لقيامه
العقل ولا يمنع سنا من
احكام الشرع فطا
بكلها وتنبه ما يبقى
اى السفه فى اول
فى يد من كان وهو
السفه اى مع الحجر
الفساد والباطل فيجب
فيها فانه على حجر ظاهر
لا يجب

الظ للرشد وهو ان يبلغ سن الجدودة فانه لا ينفك عن الرشد الا نادرا مقام
الرشد على ما هو المتعارف فى الشرع من تعلق الاحكام بالغالب فقال يدفع اليه
المال بعد خمس وعشرين سنة او خمس منه الرشد ام لم يؤنس وهما تمسكا بظ
الاية وقالا لا بد فى دفع اليه المال مالم يؤنس منه الرشد ثم بعد الاجماع على منع ما
من بلغ سفيها اختلفوا فى محجر من صار سفيها بعد البلوغ فجوزه ابو يوسف
ومحمد ريح وتمامه فى التلويح وبقولهما يفتى كذا فى بعض النسخ وفى بعضها
وبقولهما والاولى هى الموافقة لما نقله ابن نجيم عن الخانية قال ورجحه فخر الاسلام
وقال فى المحرر ابن الاحب الى قولهما لان النص على منع المال منه كيلا يتلفه قطعا
واذا لم يحجر اتلفه بقوله فلا يفيد ودفعا للضرر العام لانه قد يلبس فيقرضه
المسلمون اموالهم فيتلفها وغير ذلك وهو واجب باثبات الضرر الخاص فصار
كالحجر على المكارى المفلس والطبيب الجاهل والمفتى الماجن اهـ وذكر فى التوضيح
هنا عن بعض السفهاء من الطلبة حكاية لطيفة فلتراجع فيؤثر فى قصر
ذوات الاربع عبارة التحرير فشرعت رباعينه ركهنين ابتداء فقطن ص
قبل انه اذا اصبح صائما الخ قال فى التلويح وضبط المسائل فى هذا المقام ان العذر
اما ان يكون قائما فى اول اليوم او لا فان كان قائما فان ترك الصوم فله ذلك وان
صام فان كان العذر هو المرض يجوز الافطار وان كان السفر لم يجز لكن اذا
افطر لم تجب الكفارة وان لم يكن قائما بل انما طرأ فى اثناء النهار فلا بد من نية
الصوم والشروع فيه فان مضى عليه فذاك والا فاما ان يطرأ العذر ثم الافطار
او بالعكس فعلى الاول ان كان العذر هو المرض جاز الافطار وان كان السفر
لم يجز لكن ان افطر لم تجب الكفارة وعلى الثانى لم يجز الافطار اصلا لكن ان
افطر ففى المرض تسقط الكفارة وفى السفر لا تسقط لان المرض سماوى
يتبين ان الصوم لم يجب عليه والسفر اختيارى يجب الصوم مع طريانه
فى المسئلتين اى مسئلتى ما اذا اصبح صائما وهو مسافر او مقيم فسافر وسيجى
الثانى مسافرا نظرا الى حالة الفطر فانه يحل له الفطر لانه سماوى
اى اذا تكلف الصوم مع تحمل زيادة المرض ثم بداله ان يفطر حل له الافطار

وكذا اذا اصبح صائما ناويا للصوم ثم مرض حل له الفطر لان المرض يوجب ضرورة لازمة
وهو سماوي بخلاف السفر فانه ممكن من دفعه بان لا يسافر او بان يصوم كما مر
لكن ترك القياس بالسنة اى المشهورة كما تقدم وهى ما روى عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم واصحابه انهم ترخصوا برخص المسافر نجاوز تم العمران
كذا في التوضيح في حق من قصد الثلاث فقط فانها لو توقفت على تمام السفر
ص والخطأ شروع في السادس من العوارض المكتسبة والمؤاخذة به جائزة
خلافا للمعتزلة لانها بالجناية قلنا هي عدم التثبت ولذا سئل تعالى عدم المؤاخذة
وعن كونه جناية عد من المكتسبة كذا في التحرير بل يستحق اجرا واحدا لما
في الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم اذا حكم الحاكم فاجتهد ثم اصاب فله
اجران واذا حكم فاجتهد ثم اخطأ فله اجر واحد كذا في التحبير لو زفت اليه غير
امرانه كذا اطلقه في الخانية ونصه رجل زفت اليه غير امرانه ولم يكن براها قبل
ذلك فوطئها كان عليه المهر ولا حد عليه اهـ وقيده المفدوري بقوله وقلن هي امرأتك
وعبر المص في كثيره بقوله وقيل وبنعه في التنوير فيشمل الواحدة قال الشارح في شرحه
تبعا للبحر لان خبر الواحد كاف في كل ما يعمل فيه بقول النساء اهـ وظاهره اشتراط
القول في نفي الحد مع ان الشبهة فيمن لم يكن راها قط ظاهرة فليحرر وصح
طلاقه كما اذا اراد ان يقول انت جالسة فقال انت طالق فقط لا ديانة
كذا حققه المحقق في فتح القدير كما اشار اليه في التحرير جامعا بين ما يشعر بالوقوع
وبين ما يشعر بعدمه ص كبيع المكره لوجود الاختيار وضعا لان جريانه
منه اختياري فينعقد لوجود اصل الاختيار ويفسد لفوت الرضا وانما
قال يجب بنعا للفخر الاسلام للاشارة الى عدم الرواية فيه عن اصحابنا كما في المتقى
كذا في ابن نجيم قال ابن نجيم في عبارته وفي التحرير والوجه انه فوق الهازل
اذ لا قصد في خصوص اللفظ ولا حكمه اهـ يعني فلا يملك بالقبض كبيع الهازل
ومقتضى قولهم انه كبيع المكره ان يملك بالقبض وحيث لم تكن مروية فانما
هي مخرجة فالظاهر ما في التحرير اهـ ص والاكراه هذا هو السابع من المكتسبة

لكنه

نظمه صيد الاوان الشيخ والجهل
اخير شراء النسيئة والجهل
عذر في حق العباد حتى لو اشترى شيئا يظنه حلالا فاذا هو حرام كان العذر
ضمان مال غيره يظنه ملكه ووجب به
او اكل مال غيره يظنه طعامه فاذا هو حرام
الدينة لانها حق العبد وصح ملاقة فاسدة
لا ديانة ويجب ان ينعقد بيعه فاسدا
علم خطأه خصمه ويكون بيعا فاسدا فيما
كبيع المكره قال ابن نجيم والظاهر ما في
الخانية انه كبيع الهازل فلا يملك بالقبض
الخانية وهو حمل الغير على ما لا يرضاه
فالاكراه

لكنه ليس من المباشر بل من غيره عليه ص ويفسد الاختيار بان يجعله مستندا
الى اختيار اخر لا انه يعدمه اصلا اذ حقيقة الاختيار القصد الى مقدور متردد
بين الوجود والعدم بترجيح احد جانبيه على الاخر فان استقل الفاعل في قصده
فصحيح والا فاسد او بقطع عضو او نائمة لان حرمته كحرمة النفس والمراد
ان يغلب على ظنه ايقاع الفعل والا لا يكون اكراها اصلا كما في التحرير بل هو تهديد
وتخويف ص ولا يفسد الاختيار لتمكنه من الصبر عليه او لا يعدم الرضا
ولا يفسد الاختيار الخ القياس ان هذا ليس باكراه لانه لا يلحقه ضرر بذلك
وفي الاستحسان انه اكراه وفي قوله وهو ان يستم الخ بيان لوجهه هذا وفي العزمية
عن بعض الفضلاء ان عد هذا القسم من الاكراه ثم القول بوجود الرضا فيه
مشكل فان من قال انه اكراه يقول بانتفاء الرضا اهـ ولجاب عنه بان اعتبار
الرضا في الجملة غير مستبعد ويكون المعتبر في الاكراه عدم تمام الرضا لا اعدامه
اهـ وفي حواشي الفنري ان هذا النوع انما يدخل في تعريف الاكراه اذا عرف
بحمل الغير على امر يكرهه ولا يريد مباشرته لولا الحمل عليه اى لا على ما عرفه
به الشارح تبعا للتحرير والاكراه بجملته اى بجميع اقسامه الثلاثة لانها في الخطاب
والاهلية للوجوب وللاداء لانها ثابتة بالذمة والعقل والبلوغ ولا يخل الاكراه
بشيء من ذلك والحق ان قسم الاباحة لا وجود له الخ لانه ان اريد بالاباحة
انه يجوز له الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل لا يأثم فهو معنى الرخصة وان
اريد انه لو تركه يأثم فهو معنى الفرض وافطار الصائم بالاكراه لا يخلو عنهما وانما
عنه في التلويح بما ناقشه فيه محشيه ص ولا بنا في الاختيار اى لا يعدمه بل
قد يفسده كما مر ص ان امكن اى باحتمال جعل المكره بالفتح آلة للمكره بالكسر
فيصير الاختيار الفاسد في مقابلة الصحيح كالعدم ص فاقتضر عليه اى اقتصر
التكلم على المتكلم ص لم يبطل بالكره اى فينفذ كما في الهزل مع الاقتصار على
المكره بالفتح الا ما اتلف من المال كالعتق فيجعل الفاعل آلة للحامل في اتلاف مالية
العتيق فيضمن الفاعل قيمته ولو معسرا وتمامه في التحرير بخلاف اسلام
الذمي الخ قوله كما في التوضيح وغيره اقول نعم ذكر ذلك في التوضيح ولكن ذكره بنا

وهو على اقسام اما ان يعدم
الرضا ويفسد الاختيار بالقتل او بقطع العضو
الذي لا يعيش بدونه او لا يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار بالحبس او بالقيد
او يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار بالاكراه بالحبس ولا يعدم
الرضا ولا يفسد الاختيار بالاكراه بالحبس ايام او نحو ذلك وهو ان يهتم
بشيء مغتم منه والاكراه يعدمه لانه لا رضا في الغم والاهلية واما ان
بين فرض كمن اكره على اكل الميتة بالقتل
فانه يفترض عليه لان الاقدام والحرمة لا يجتمعان
محظورا كالاكراه على الزنا بالقتل فانه
عجز عليه الاقدام والحرمة باقية
على ما في الصغرى لان الفعل
فانه يبيح الفطر

على اصل الشارح الذى ذكره قبل اصلنا وذلك ان الاكراه عنده اما ان يكون بحق
كالاكراه على الاسلام واما بغير حق ثم هذا اما ان يكون عذرا واما لا الى اخر
ما ذكره هناك ثم ذكر اصلنا فى الاكراه كما ذكره المصنف ولم يتعرض فيه لذلك ولا الى
ان الاكراه عندنا يكون بحق وبغيره كما حررته فى شرح التنوير عبارته مع المتن
وصح نكاحه وطلاقه وعتقه واسلامه ولوذميا كما هو اطلاق كثير من المشايخ
وما فى الخانية من التفصيل فقياس والاستحسان صحته مطلقا اهو لكنه
اذا ارتد المكره لا يقتل للشبهة بل يجبر على الاسلام قال فى الوهبانية
وصح فى الاستحسان اسلام مكره ولا فقل ان يرتد بعد ويجبر
ابضا اى كالذى لا يحتمل الفسخ ص لعدم الرضا علة للفساد واما
او دلالة كما اذا قبض الثمن طوعا او سلم المبيع كذلك صح اى لزوال المفسد وهو عدم الرضا كما فى البيع
لشرط اجل فاسد او خيار فاسد فانه اذا اسقطه من له الخيار او الاجل
من الماليات وغيرها اى مما يحتمل الفسخ اولا مع الاكراه حال من الاقارير ص نعتمد قيام المخبر
اى تتوقف على ثبوته سابقا على الاقرار ص على عدمه اى عدم قيام المخبر
فان الخبر محتمل للصدق والكذب فاذا لم تكن فيه تهمة ولا دليل على كذبه ترجح
صدقه بوجود المخبر به فيحكم به واذا كان بخلافه لم يترجح فلم يعتبر وهى
الاكراه الضمير للدلالة اى ان الاكراه دليل على عدم ثبوت المخبر به لانه يتكلم
دفعا للسيف عن راسه لا لوجود المخبر به وكذا اذا هدده بحبس وقيد
لفوات الرضا بما يلحقه من الهم او الغم وعدم الرضا يمنع ترجح صدقه
ص فيقتصر الفعل على الفاعل اى اذا كان بالجئ فيلزمه حكمه الا الحد كما فى
التحرير فانه لا يجب على الفاعل ايضا كما لا يجب على الحامل ثم المراد انه لا يترجع
الى الحامل شئ من احكامها المتعلقة بهما من حيث انهما اكل وشرب كما اذا
اكره صائم صائما على الافطار فانه يبطل صوم الفاعل لا الحامل واما ما يتعلق
بذلك من حيث انه اتلاف كما اذا اكره على اكل مال الغير فقد اختلف الروايات فى

ان

ان الضمان على الفاعل او على الحامل وكذا فى الزنا لو اكرهه عليه كان العقر على الزانى
لكن لو تلفت الجارية بذلك ينبغى ان يكون على الحامل اى المكره كذا فى التلويح
ص والثانى ما يصلح كون الفاعل فيه آلة لغيره جعل فى التوضيح هذا الثانى منقسما
الى قسمين لانه اما ان يلزم بتبديل محل الجناية اولا اما القسم الاول فيقتصر على
الفاعل ولا يتعلق بالحامل لان بتبديل محل الجناية يستلزم مخالفة الحامل
لانه انما حمله بالاكراه على الجناية فى ذلك المحل ومخالفة الحامل تستلزم بطلان
الاكراه لانه عبارة عن حمل الغير على ما يريده الحامل ويرضاه على خلاف رضا
الفاعل فاذا فعل غيره كان طائعا بالضرورة لا مكرها وذلك كما اذا اكره محرم
محرما على قتل الصيد فقتله يقتصر على الفاعل لان الحامل انما اكرهه على الجناية
على احرام نفسه فلو جعل الفاعل آلة للحامل لزم الجناية على احرام الحامل فلم يكن
لانه انما يتبين بما اكرهه عليه فلا يتحقق الاكراه واما الكفارة الواجبة على الحامل فانما هى
مترتبة على قتل الصيد باكراه الغير عليه كما فى الدلالة او الاشارة لا بنفس القتل
فافهم واما القسم الثانى فمنه ما ذكره المصنف وحكمه ان يضاف الحكم الى الحامل ابتداء
هو قول الصاحبين بناء على ان الفاعل آلة للحامل فيكون الحامل قاتلا بالتسبب
والكفارة عليه ومنه ما ذهب اليه بعض المشايخ فلو اكرهه على رمى صيد
فاصاب انسانا فالدية على عاقلة الحامل والكفارة عليه ولو اكرهه على قتل الغير
عمدا فعند زفر يجب القصاص على الفاعل وعند ابى يوسف يجب القصاص على
الحامل فقط واحد بل الواجب الدية على الحامل فى ثلاث سنين وعند ابى حنيفة ومحمد يجب القصاص
على الاكراه والحامل عليه فقط واما الاثم فعليهما لحمله واثبار الاخر جنايته على من هو مثله
احراما فالقصاص عليه فى الحرمة هذا فى العمد وفى الخطأ لعدم تشبههما كذا فى التلويح والتحرير وتمامه فيهما
فى العمد اى القتل العمد بان كان بحدد وبوجد فى هامش بعض النسخ
معز والشارح ناقض ما نصه فيه ان الفود انما يلزم عند الامام بالمحدد فليحرر اهـ يعنى
ان مقتضى جعل الفاعل آلة للحامل كانه ضربه به ان لا يقتص من الحامل لان
القصاص عند الامام انما يكون بالقتل بمحدد وهذا ليس كذلك اقول الجواب
يظهر لك مما سبق من ان الاكراه الملجئ لما افسد الاختيار فاذا عارضه اختيار
صحيح وهو اختيار الحامل يصير اختيار الفاعل كالمعدوم وانما يكون ذلك بشرط

احتمال جعل الفاعل آلة للحامل ولا يبقى منسوبا الى الفاعل فاحتمال كونه آلة انما هو
شرط لنسبة الفعل الى الحامل حتى كانه هو الفاعل حقيقة فاذا اكره غيره على
قتل شخص ففتله فذلك الفعل منسوب الى الحامل فان كان عمدا فعليه القصاص
وان كان خطأ فالدية على عاقلته ولا شئ على الفاعل لانه بمنزلة آلة لا اختيار لها
كالسيف في يد القاتل فتدبر ص على المكره لا المكره الاول بالكسر والثاني
بالفتح ص والحرمات انواع ما مر كان في تقسيم المكره عليه باعتبار نسبته
الى الحامل والمحمول وهذا في تقسيمه باعتبار حال اقدام المكره بالفتح وعدم حله
لانه قتل للولد حكما لما فيه من فساد الفراش اذا كانت منكوحة الغير
وضياع النسل ان لم تكن وذلك بمنزلة القتل للولد حكما فلا يثبت الترخيص
وهما في ذلك سواء اى المكره والمكره عليه مستويان في خوف التلف فيستويان
في استحقاق الصيانة فسقط الكره في حق تناول دم المكره عليه للتعارض فلا
يحل اصلا واما زنا المرأة فما يحتمل الرخصة لخ فيكون من النوع الثالث
كما في التوضيح وهذا محترز قوله كالزنا بالمرأة فان الاكراه الملجئ يبيحها
اى يبيح المحرمات حرمة تحتمل السقوط لانه قد استثنى عن تحريم الميتة ونحوها
حالة الاضطرار فتبقى على الاباحة والاكراه الملجئ لخوف تلف النفس او العضو
نوع من الاضطرار وان اختص الاضطرار بالمخمصة يثبت في الاكراه بدلالة
النص لما فيه من خوف فوات النفس او العضو لان الموضع خفي قال في
التحرير يرجى ان لا يكون آثما لانه قصد اقامة الشرع في التحرز عن ارتكاب المحرم
في زعمه لان دليل زوال الحرمة عند الضرورة خفي فعذر بالجهل كما في الخطأ
قبل الشهرة كالصلاة في حق من اسلم في دار الحرب ولم يعلم بوجوبها ذكره في
المبسوط لا غير الملجئ بالنصب عطفا على الملجئ اى فانه لا يبيحها
للشبهة فان الاكراه لو كان ملجئا اوجب الحل فاذا وجد جزء منه يصير شبهة
كالملك في الجزء من الجارية المشتركة يصير شبهة في اسقاط الحد عن الشريك
وهذا استحسان والقياس ان الحد اذا لا تأثير للاكراه بالحبس ونحوه في الافعال
فوجوده كعدمه وحرمة لا تحتمل السقوط لكنها تحتمل الرخصة يعني

انه

انه لا يحل متعلقها قط لكن قد يرخص العبد في فعله مع بقاء الحرمة وذلك لان
الكفر حرام ابدا واجراء كلمة الكفر كفر صورة لتعلق الاحكام بالظاهر فيكون حراما
ابدا الا انه رخص فيه بالاكراه مع اطمئنان القلب بالايمان وكذا حرمة افساد الصوم
والصلاة ونحوهما او تركهما حرمة مؤبدة ممن هو اهل للوجوب لكن الصوم ونحوه
يحتمل السقوط بالاعذار بخلاف الايمان ومن هذا النوع لخ فصله عما قبله
لما علمت آنفا من احتمال الصوم ونحوه السقوط بخلاف الايمان والحاصل ان كلا
منهما من حقوق الله تعالى وحرمتهما لا تحتمل السقوط لكن احدهما يحتمل
السقوط دون الاخر ص وحرمة تحتمل السقوط لخ ادرج صاحب التوضيح
هذا النوع تحت الذي قبله وجعل النوع الثالث ثلاثة اقسام اما ان يكون في
حقوق الله تعالى او في حقوق العباد والاول اما ان يحتمل السقوط او لا والاول
وكأن المصرح جعله قسما برأسه لما اشار اليه من احتمال هذه الحرمة السقوط
في الجملة ولما نقل ان محمدا رح قيد الحكم هنا بالاستثناء فقال كان شهيدا ان شاء
الله تعالى بخلاف ما قبله وقالوا في وجهه انه لما لم يكن في معنى العبادات من
كل وجه بناء على ان الامتناع عن الترك فيها من باب اعزاز الدين قيد الحكم
بالاستثناء بالاكراه الكامل اى الملجئ فوق حرمة المال لانه مهان
مبتذل ربما يجعله صاحبه صيانة لنفس الغير او طرفه والحسنى وزيادة
تلميح للاية الكريمة وعن ابن عباس الحسنى الجنة والزيادة مضاعفة الحسنة
بعشر امثالها وفي صحيح مسلم وغيره اذا دخل اهل الجنة الجنة يقول الله
عز وجل تريدون شيئا ازيدكم فيقولون الم تبيض وجوهنا الم تدخلنا الجنة
وتنجنا من النار قال فيكشف الحجاب فما اعطوا شيئا احب اليهم من النظر الى ربهم
ثم تلى هذه الاية للذين احسنوا الحسنى وزيادة رزقنا الله تعالى ذلك بمنه
وكرمه امين بعد اذان الثلث هو المسمى الآن بالاول في عرف المؤذنين
في الجامع المزبور وكان يسمى بالثلث لانه كان في اخر الثلث الاخير وهذا
اخر ما تنسجه البراع على القراطيس من البرود السود ورفع راسه
عنده من الركوع والسجود وذلك في ليلة السبت لثماني عشرة خلون
الا بالله العلي
العظيم

من ذى القعدة الحرام سنة ١٢٢٢ اثنين وعشرين ومائتين والف من الاعوام
والحمد لله الملك العلام والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى اله وصحبه
السادة الكرام والتابعين لهم باحسان الى قيام الساعة وساعة القيام
وذلك على يد جامعها احقر الخليقه ومن هو لا شئ فى الحقيقه
احقر المبتدأين محمد امين بن عمر الشهير بابن عابدين غفر الله تعالى
ذنوبه وملأ من ذلال العفو ذنوبه وعفى عنه وعن والديه وعن
مشايخه ومن له حق عليه ولحسن له لهم المبدا والختام بحرمة النبى
وآله الكرام عليه وعليهم الصلاة والسلام

وكان الفراغ من نسخ هذه الحاشية اللطيفة لست
خلون من ربيع الاول سنة اربع وتسعين ومائتين
والف بقلم الذليل عظيم الذلات الراجى من
الله الاسعاد عبده محمد مراد غفر
الله له ولوالديه ولمشايخه
ومنحه فضله
بمنه وكرمه
امين